

4178 / 418

11338
كتاب (الآثار) ...

فلسفه القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

اشتمل على كتابين بختلصين الأول فصل المقال
ثانياً بين الحكمة والسريع من الاتساق
وذيله فصل المقال والثاني المكسب عن منع
الأدلة في عمائد الملة وتعريف ما ¹⁶⁶³ هو في محاسب
التأويل من الشبهة المزيفة ومقتضى ¹⁶⁶³ الحكمة

سنة ١٣١٩ هـ
على نفقة صاحبها
في ربيع بمكتبته (المكتبة الممثلة)
المكتبة ...

قواعد

فواجب ان نحمل لنظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبغير ان هذا النوع
 من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو آتم أنواع النظر بآتم أنواع
 القياس وهو المسي برهاناً وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله
 تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر الضروري لمن أراد
 ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم أولاً فيعلم
 أنواع البراهين وشروطها ومبادئها بخلاف القياس البرهاني القياس الجدلي
 والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك ذهن ان يتقدم فيعرف
 قبل ذلك ماهو القياس المطلق ولم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس
 وذلك لا يمكن أيضاً ان يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها
 تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المحتل أمره
 بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنزل
 من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر
 بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها
 قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر
 بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو أحرى
 بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعلموا يا أولى الابصار
 وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله
 وجوب معرفة القياس العقلي وليس اقائل ان يقول ان هذا النوع من
 النظر في القياس العقلي بدعة اذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضاً في
 القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه
 بدعة فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي وهذا سبب ليس
 هذا موضع ذكره بل أكثر اصحاب هذه الملة مشيتون القياس العقلي الا
 طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرر انه يجب
 بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي
 فيبين انه ان كان لم يتقدم أحد عن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه
 انه يجب علينا ان نبدي بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر
 حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس

من ذلك وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما ينبغي ان يستند
واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس العقلي بل معرفة
القياس العقلي اخرى بذلك وان كان غير نافذ فليس عن ذلك فليس الله
يحب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من نعمته في ذلك وسواء
كان ذلك الغير مساركا لنا او غير مساركا في الملة فان الآلة التي تصح بها
التركية ليس يهتم في صحة التركية بها كونها آلة اشارك لنا في الملة او غير
مشارك اذا كانت فيما اشروط الصحة واعني بغير المشارك من نظري هذه
الاشياء من التمام في الآلة الاملاء وذا كذا كذا وكذا وكل ما يحتاج
اليه من الطرف في امر القايض الغاية قد خص عنه التقدم امر خاص قد
ينبغي ان تضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كلام
صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نهينا عليه فاذا فرغنا من
هذا الحس من الاظرو حصلت عندنا الآلات التي ما تقدم على الاعتبار
في الموجدات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف
المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع وقد يجب ان نشرع في
التحضر عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استغناؤه من صناعة المرفق
والذي ليس البرهانية ويين ايضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات
بتداول القمص عنها واحد بعد واحد وانما يميز في ذلك ما تقدم
على مثال ما عرض في علوم التعاليم فيه لو فرضنا صناعة الهندسة في رتبة
هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة وراه انسان واحد من تلقاء نفسه
ان يربط مقادير الاجرام السماوية وشكها في الارض والسموات
امكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من تقدير
الكواكب ولو كان اذكي الناس جميعا الا بجر او شيء يراه الوسيل الى
قول ان الشمس اعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا او ستين
هذا القول جهونا من قائله وهذا شيء قدوة على الاراد ان علم الهيئة
فيما لا يشك فيه من شروعت بحسب ذلك العلم واما الذي اخرج في العلم
الذي التمثيل بصناعة التعاليم فهو صناعة اصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل
النظر فيها الا في زمن طويل ولو زام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف

على جميع الخلق التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الطلوع
التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام فأعدها المغرب امكان
أهل أن يصح منه أن يكون ذلك متفعا مع وجود ذلك مغروغا منه وهذا
أمر بين بنفسه ليس في الشئ العلية فقط بل ولو العملية فانه ليس منها
صناعة يقدر أن يشأها واحد بعينه ذلك في صناعة الصناع وهي الحكمة
وإذا كان هذا هكذا فقد يجب على الناس أن لا يتنازعوا لاهل الصناعة
بأمر في الموضع الذي لا يجب ما تقتضيه شرط لرواها
في يد قديريه من الموضع الذي لا يشترط في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قيسا
لهم وسرورنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق بيها عاب
وحذرنا منه وعذرناهم بعد تبيين من هذا لخطر في كتبهم وحب
بالشرع اذ كان مغرهم في كتبهم وما كان غير موافق للحق
عليه وان من حسي عن المناظر فيها من كل أهلا لا تتركها وهو في حرج
أمرين أحدهما ذلك المعارة والثاني العدالة الشرعية والتبليغ العلية
والثانية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا بالشرع منه إلى امر
الله وهو باب الضر الذي أدى إلى معرفته حتى المعرف وذلك في
عن الله تعالى وليس يزم من هذا غوى في مطرفها وزل زل الزمان
قبل نقص فطرته ولما من قبل سوء ترتيب بطرقة فيها أو من قبل غلبة
شهواته عليه أو أنه لم يجد معالما يرشده إلى فهمهم أمر من قبل
هذه الأسباب فهو أو أكثر من واحد مما أنشده عن الذي هو في خطر
فيها فان هذا الضر من الضرر لما حصل من قبله هو في خطر
الابتلاء وأمس بجنب تيمنا كان لاهل بعبه وذاته أن يستتر في
موجوده به بأمر من وليك قال عليه السلام في أمره بقى الأمر
الاسهال كان فيه فتايد لاسباب به بأمر من وشكره في حرجه
وكذب بطن أحبك بل نقول ان مثل من منع ينظر في كتب الحكمة
هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ص
قبل نظرهم فيها مثل من منع العطاش شرب الماء البارد العرب حتى
لأن قوما شربوا به فأتوا من الموت عن الماء أشرف أمر عارض وع

ذاتي وضروري وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر
الصنائع فكيف من فقيه كان الفقه سببا لقلته تورعه وخوضه في الدنيا بل لم يكن
الفقيه هكذا نجدهم وصانعهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فإذا
لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة
التي تقتضي الفضيلة العلمية وإذا تقرر هذا كله وكما تعتقد معشر المسلمين أن
شريعتنا هذه الإلهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها
التي هي المعرفة بالله جل وعز وجل خلقه الله تعالى في الدنيا من أجل أن يوصله
الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن كل إنسان
متفاضلة في التصديق فهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل
الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من
يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية وذلك
أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث
عم التصديق بها كل إنسان إلا من يحجوها عنادا بلسانه أو لم تقرر عنده
طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه
السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله
تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وإذا كانت هذه نشرات حقا وداعية
إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه
لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل
يوافقه ويشهد له وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى تخولمان
المعرفة بموجود ما فلا يتخول ذلك الوجود أن يكون قد سكنت عنه في الشرع
أو عرف به فإن كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكنت عنه
من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطق
به فلا يتخول ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا
فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى
التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من
غير أن يخجل في ذلك بعادة لسان العرب في التحوز من تسمية الشيء بشيئيه

أَوْسِيَهُ أَوْ لَاحِقَهُ أَوْ مُقَارِنَهُ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي هُوَتْ فِي تَعْرِيفِ
أَصْنَافِ الْكَلَامِ الْمُجَازِيِّ وَإِذَا كَانَ الْعَقِيْبَةُ يَفْعَلُ هَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ
الشَّرْعِيَّةِ فَكَمْ بِالْحُرْمَةِ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ الْعِلْمِ بِالْبُرْهَانِ فَإِنَّ الْعَقِيْبَةَ أَهْمًا
لَهُ قِيَاسَ ظَنِّي وَالْعَارِفِ عِنْدَهُ قِيَاسَ يَقِيْنِي وَتَحْتَ تَقَطُّعِ قِطْعَانِ أَنْ كُلَّ
مَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ وَخَالَفَهُ ظَاهِرُ الشَّرْعِ أَنْ ذَلِكَ الظَّاهِرُ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ
عَلَى قَانُونِ التَّأْوِيلِ الْعَرَبِيِّ وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لَا يَشْكُ فِيهَا مُسْلِمٌ وَلَا يَرْتَابُ بِهَا
مُؤْمِنٌ وَمَا أَعْظَمَ زَيْدَادَ الْيَقِيْنِ بِهَا عِنْدَ مَنْ زَالَ هَذَا الْمَعْنَى وَجَرِيْبُهُ وَقَصْدُ
هَذَا الْقَصْدُ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَقْضِيِّ وَالْمَقْضُولِ بِقَوْلِهِ أَنَّهُ مِمَّنْ مَنْطُوقٌ بِهِ
فِي الشَّرْعِ خِلَافَ ظَاهِرِهِ لِمَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ إِلَّا إِذَا أُعْتِبِرَ الشَّرْعُ وَتَصَنَّفَتْ
سَائِرُ أَجْزَائِهِ وَجَدَ فِي أَلْفَاظِ الشَّرْعِ مَا يَشْهَدُ بِظَاهِرِهِ لِذَلِكَ التَّأْوِيلِ أَوْ يَقَارِبُ
أَنْ يَشْهَدَ وَلِهَذَا الْمَعْنَى أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ تَحْمَلَ الْفَاطَةُ
الشَّرْعَ كُلَّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا وَلَا أَنْ تَخْرُجَ كُلُّهَا مِنْ ظَاهِرِهَا بِالتَّأْوِيلِ وَاخْتَلَفُوا
فِي التَّأْوِيلِ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ التَّأْوِيلِ فَالْأَشْعَرِيُّونَ مِمَّنْ لَا يَتَأْوِيلُونَ آيَةَ الْاِسْتِثْنَاءِ
وَحَدِيثَ التَّرْوِيلِ وَالْجَنَابَلَةُ تَحْمِلُ ذَلِكَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَالسَّبَبُ فِي وَرُودِ الشَّرْعِ
فِيهِ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ هُوَ اخْتِلَافُ فِطْرِ النَّاسِ وَتَبَايُنُ قَرَأَتِهِمْ فِي التَّصْدِيقِ
وَالسَّبَبُ فِي وَرُودِ الظَّوَاهِرِ الْمُتَعَارِضَةِ فِيهِ هُوَ تَنَبُّهُ الرَّاغِبِينَ فِي الْعِلْمِ عَلَى
التَّأْوِيلِ الْجَامِعِ بَيْنَهُمَا فَالْيَاقِيْنُ هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَتْ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى هُوَ الَّذِي
أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ إِلَى قَوْلِهِ وَالرَّاغِبُونَ الْعِلْمَ فَإِنْ قَالَ
قَائِلٌ أَنْ فِي الشَّرْعِ أَشْيَاءٌ قَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى حُلِّهَا عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَأَشْيَاءٌ
عَلَى تَأْوِيلِهَا وَأَشْيَاءٌ اخْتَلَفُوا فِيهَا فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤَدَّى السُّبْرَانُ إِلَى تَأْوِيلٍ
مَا أَجْمَعُوا عَلَى ظَاهِرِهِ أَوْ ظَاهِرًا أَجْمَعُوا عَلَى تَأْوِيلِهِ قُلْنَا أَمَّا لَوْ ثَبِتَ الْاجْتِمَاعُ
بِطَرِيقٍ يَقِيْنِي لَمْ يَصَحَّ وَإِنْ كَانَ الْاجْتِمَاعُ فِيهَا ظَنِّيًّا فَقَدْ يَصَحُّ وَلِذَلِكَ قَالَ أَبُو
حَامِدٍ وَأَبُو الْعَالِي وَغَيْرُهُمَا مِنْ أَعْمَةِ النَّظَرِ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ بِكَفَرٍ مَنْ خَرَقَ الْاجْتِمَاعَ
فِي التَّأْوِيلِ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَقَدْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْاجْتِمَاعَ لَا يَتَقَرَّرُ فِي
النَّظَرِيَّاتِ بِطَرِيقٍ يَقِيْنِي كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ فِي الْعَمَلِيَّاتِ أَنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ
يَتَقَرَّرَ الْاجْتِمَاعُ فِي مَسْئَلَةٍ مَا فِي عَصْرٍ إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعَصْرُ عِنْدَنَا
مَحْصُورًا وَإِنْ يَكُونُ جَمِيعُ الْعُلَمَاءِ الْمَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ مُعَاوَمِينَ عِنْدَنَا

أعني معلوماً استخاصهم ومباح عددهم وان ينقل اليها في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان أهلنا الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وروايات وان العلم بكل مسئلة يجب أن لا يكتفى عن احد وان الناس طرقتهم واحد في علم الشرعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روي الخليل بن علي رضي الله عنه ان اهل حدوث الناس بما يعرفون أتريدون ان يكتب الله ورسوله ومثل طرقتهم ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجماع مدبر الدنيا عن مسئلة من المسائل الباطنية ونحن نعلم قطعاً انه لا يتصور من لأعلام من علماء يرون ان في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاء جميع الناس على السوء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة قليلاً قليلاً فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات فان قلت واذا لم يجب التكفير بحرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كلهم يمتثلون سبيلنا فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ... ثلاث مسائل في التأويل يقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد قلنا اظهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً اذ قد صرح في كتاب التوفيق ان التكفير بحرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس بـ... ان يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روي عن كثير من السلف الاول فضلاً عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراضون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراضون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم منزلة تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحتمل على الايمان الذي

يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير اهل العلم
من المؤمنين هم اهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان
الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان
بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لان الله عز وجل قد أخبر ان
تأويله هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك
فلا يمكن ان يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماعا متقدما
وهذا بين بنفسه عند من عرف هذا كله فقد نرى ان ابا عبد الله
عليه السلام قد استبين فيما كتب اليه من انهم يقولون انه قدس
وسمى العلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بغير مجانسها اذا
ها وذلك ان عالما مقابل للعلوم به فهو محدث بحديثه ومنغير تنقيه وشي الله
سماعته بالوجود على ما قال هذا فيه علة للعلوم الذي هو الله قدس
العلمين أحدهما بالآخر قد جعل ذوات المتبيلات وخصائصها واحدة وذلك
غاية الجهول فلم العلم اذا قبل على العلم المحدث والقديم فهو مثل ما شترك
الاسم المحض كما يقل كثير من الاسماء على المتبيلات مثل الماء الغريب على
العظيم والصغير وأمرهم بقوب على السوء والطول والهداية
بشمل العلمين جميعا في قوله تعالى من انشأ زمانه وقد أفردنا في هذه
المسئلة قولنا حركنا الله بعض أمهاتنا وكيف يتوهم على المستبين ان
انه سمعانه لا يعلم بالعلم القديم جزئيات وهم يرون ان الزرارة لا تدرك
الانذارات من حيث الحوادث في زمان المستقبل وان ذلك العلم المستند بحسب
للانسان في النوم من قبل العلم الاولي المذموم لكل والمستعمل علمه
يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على البحر الذي عمله نحن بل ولا يسمي
الكليات المعنوية عندنا عرواه ايضا عن طبيعة الموجود والامر في
بالعكس وذلك ما قد أدى اليه برهان ذلك العلم ان
يكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أو لا
تكفيرهم (وأما مسئلة قدم العالم) أو حدوثه فان الاختلاف فيها عتدى بر
المتكلمين من الاشعرية وبين الحكمة المتقدمين يكاد ان يكون راجعا
للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان

ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في
تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فلما الطرف الواحد فهو موجود
وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم
عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحواس
مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا
الصف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرين على تسميتها
بمحدثة وأما الطرف المقابل له - هذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء
ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديما
وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل
وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصف من الموجود) الذي
بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه
موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق
على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير
متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام
وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك
الوجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي
فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو
وقرنته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر
الامر فيه بين أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود
القديم فن غلب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث قديما
ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس بمحدثا
حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة القديم الحقيقي
ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته ليكون الزمان
متناه عندهم من الماضي فالذهاب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى
يكفر بعضها ولا يكفر فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية
من التباعد أعني أن تكون متعابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني
أن اسم القدم والمحدث في العالم بأسره هو من المتعابلة وقد تبين من قولنا

أن الامر ليس كذلك وهذا كله مع انه هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر
الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانبياء
عن الصادق العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستقر
من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهرة ان وجودا
قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان اعني المقترون
بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهرة ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود
وقوله تعالى ثم اسوي الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهرة ان السموات
خلقت من شئ والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضا في العالم على ظاهر الشرع
بل متاولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض
ولا يوجد هذا فيه نسا ابدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه
الآيات ان الاجماع اتفق عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود
الصالح قد قال به فرقة من الحكماء وبشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل
العواصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين فان التصديق بالشئ
من قبل الدليل القائم في النفس هو شئ اضطرارى لا اختياري اعني انه ليس
لنا ان لانصدق او نصدق كما لنا ان نقوم او لا نقوم واذا كان من شرط
التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من
أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد المالك فاحسب له
اجران وان أخطأ فله اجر واى حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه
كذا وليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل
وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا
نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي
يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في
لامور النظرية او العملية فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في
الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط
الحكم فليس بمعذور بل هو اثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في

الحلال والحرام ان يجمع له أسباب الاجتهاد وهو معرفة اصول ومعرفة
 الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكذلك بالحرى ان يستلزم ذلك في الحكم
 على الموجودات أعني ان يعرف الاوائل العقلية ووجوه الاستنباط منها
 وبالجملة فانطأ في الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل
 النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه خطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ
 في صناعة الطب والمالك الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس
 من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل ان وقع
 في بهيمة الشريعة جهرا كمن وان وقع فيما بعد المبادى فهو مدمة ومعتد
 لخطأ هو خطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق
 الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع
 وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الآخروية
 والسوء الآخروية وذلك ان هذه الاصول الثلاثة يؤدى اليها أصناف الدلائل
 الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس عن وقوع التصديق به من قبيل يندى
 كاف معرفته أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فاحدد لامثال
 هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع ككافر معاند يمانه دون قلبه
 أو بغيره عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من أهل البرهان فقد
 جعل له سبيل الى تصديق به بالبرهان وان كان من أهل الجدل فاحدد
 وان كان من أهل الميعة فبالميعة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي تريد بأى طريق تنفق لهم
 من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لا تعلم الا بالبرهان فقد
 تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل نصرهم واما
 من قبل عاندتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالا
 وشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الامثال يمكن
 ان يقع التصديق بها بالدلالة المستركة للجميع أعني الجدلية والخطابية وهذا
 هو السبب في ان اتسم الشرع الى ظاهري وباطني فان الظاهر هو تلك الامثال
 المضروبة لتلك المعاني ولباطن هو تلك المعاني التي لا تحصى الا لاهل البرهان
 وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد

في كتاب التمرقة وإذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاثة لم
 يحتاج ان يضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا
 النوع من الظاهر ان كان في الاصول فالأول له كافر مشبه من يعتقده انه
 لا سعاد أخرى ههنا ولا شقاء وإنهما قصد بهذا القول ان يعلم الناس
 بعسهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وإنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان الا
 وجوده المحسوس فقط وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا
 ظاهرا من الشرح لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المادى فهو كفر وان
 كان فيما بعد المادى فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان
 تأويله وحالهم إياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجهم
 عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث
 النزول ولذلك قل عليه السلام في السوداء ان أخبرته ان الله في السوداء
 أعنتها فلما مؤمنة أذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك ان
 الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل الخليل أعنى انهم
 لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخلونه بعسر وتوهم التصديق لهم وهو حدود
 ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من نكرة النسبة
 الا المذاهب وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول فليسلا في النظر باعتقاد
 الجسمانية ولذلك كاث الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من المتساوية وان
 الوقف في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وأهل البرهان مع انهم يحسون
 في هذا الصنف انه من المؤل فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة
 كل واحد من معرفة البرهان وههنا صنف ثالث من التمرق ترد بين
 هذين الصنفين يقع فيه شك فيلخصه قري من يتعاطى النظر بالظاهر الى
 لا يجوز تأويله ويلخصه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر
 للعلماء وذلك لعدم صحة نسبة الصنفين والخصص في هذا مقرر أعنى
 من العلماء فان قيل فإذا تبين ان الشرح في هذا على ثلاث مراتب فمن أي
 هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وحديث نزول
 هذه المسئلة الامر فيها بين انما من الصنف المختلف بينه وبين غيره
 ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان

ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية
 وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان بتأويلاتها ودولاء يختلفون في تأويلها
 اختلافا كثيرا وفي هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ومنهم
 من يجمع فيها التأويلين كما يفعل فلان أبو حامد في بعض كتبه ويسببه ان
 يكون الخاطئ في هذه المسئلة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو
 مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحو ما من انحاء التأويل أعني
 في صفة العباد لافي وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما
 كان بحمد الوجود في هذه كدرا لانه في أصل من أصول الشريعة وهو ما
 يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث الستركة للآخر والاسود وأما من
 كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر
 لانه يؤدي الى الكفر وذلك ما ترى ان من كان من الناس قرضه الايمان
 بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أشد له من أهل
 التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر ~~كافر~~ ولهذا يجب ان
 لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم
 يصل اليها الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان
 واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجملية كما يصنع أبو حامد
 خطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه
 رام ان يكثر أهل العلم بذلك وليكن كثير بذلك الغضاد ليس بدون كثره أهل
 العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى
 الجمع بينهما ويسببه ان يكون هذا أحد مقاصده بكنية والدليل على انه رام
 بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة
 اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر
 يوما بيمان اذا لاقيت ذا يمن ٥ وان لقيت معديا فعندان
 والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الا من كان
 من أهل العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها
 وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يثبت
 على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر العائقة وانما يوثق هذا الصنف

من عدم الفضيلة العلية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم
 ولكن سميا بالجلية صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لانضل أصناف الناس
 وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن
 يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف
 الناس فانه على قدر عظم الوجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به
 ولذلك قال تعالى ان الشر لكظم لعظيم فهذا ما رأينا ان تشبه في هذا
 الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في
 الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما
 استقرنا ان نكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتز في ذلك لاهل التأويل بعد
 لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق
 للصواب وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل
 الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه
 وبخاصة الشريعة منها ومعروفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروية
 والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد
 الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذي يسمى العلم العملي وهذه تنقسم قسمين
 أحدهما افعال ظاهرة بدينية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه والقسم الثاني
 أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها
 الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلم الآخرة والى
 هذا نجا أبو حامد في كتابه ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس
 وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملا بالتقوى التي هي سبب
 السعادة سمي كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فزجج
 فقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم
 صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق
 الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلانية والخطابية وطرق التصور اثنتان
 اما الشيء نفسه وامامه له وكان الناس كلهم ليس في طبعهم ان يقبلوا
 البراهين ولا الاطويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الاطويل
 البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان

الشرع إنما هو مقصوده تعلم الجميع وجب أن يكون الشرع يستعمل على
معجمه طرق التصديق والتصور وما كانت طرق التصديق
منها عامة لاكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطائية
والجدلية والاطاعة أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولاقل الناس وهي
البرهانية وكما أن الشرع مقصوده الأول العذابة بالأكثر من غير اغفال لتبليغ
الخواص كانت أكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المستركة
لأن أكثر في وقوع التصور والتدقيق وهذه الطرق هي في الشريعة على
أربع أصناف أحدها أن تكون مع م مستركة خاصة في الامرين جميعا
أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أهم خصائية أو جدلية
وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لقدمائها مع كونها مشهورة أو
مطلوبة أن تكون يقينية وعرض لتأنيها أن أخذت أنفسها دون مثالها
وهذا الصنف من الأول الشريعة ليس له تأويل والمأخذ له أو التأويل
كفر والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مطلوبة
يقينية وتكون النتائج مثلثات لهذه التي قد انتاجها وهذا يتطرق اليه
التأويل أعني لتأنيجه والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي
المشهور التي فصل انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مطلوبة من
هذا أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا لا يتطرق اليه تأويل أعني
لأنه لا يمكن وقد يتطرق لمقدماته والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو
مطلوبة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثلثات
من هذا نتائج وهذه نفس حواش في التأويل ويرى الخرافات
هي ظاهرها وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا
بإبرهان نفوس الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حواش على
ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق إذ كان ليس في
شبهه أكثر من ذلك وقد يعرض للتأويل في الشريعة تأويل من قبل
تأمل الطرق مستركة بعضها على بعض في التصديق في ذلك دليل
التأويل أتم انتاعا من دليل الظهور وهذه التأويلات هي جمهورية
ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية

وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالا وأما الجمهور الذين لا يتقدرون على أكثر من الاقوال الخطائية فعرضهم أمراها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فإذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدل وهوؤلاء هم الجدليون بالطبيع فقط أو بالطبيع والعادة وصنف هو من أهل التأويل القيني وهوؤلاء هم البرهانيون بالطبيع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له والمصرح الى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر وأثبت المؤول فإذا ابطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقوال الموضوعة فيها من هذين الجنس كما صنع ذلك أبو حامدة ولهذا يجب ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فهم انه متناه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله ويمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أتيت من العلم الا قليلا وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لكان دعائه للناس الى الكفر وهو صد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور

بذلك الاعتقادات الفاسدة سيما الهلاك الجهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة
وبشأن مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب باهر
قصد حفظ صحة جميع الناس وإزالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقارب
مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل
أمراضهم وتجنب أضرارها اذ لم يمكنه فهم ان يصير جميعهم أطباء لان الذي
يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب
فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضع لكم هذا
الطبيب ليست بحق وشرع في إبطالها حتى بطلت عندهم أو قاله لمن لها
تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل اقترى الناس
للذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وإزالة
المرض أو يقدر هذا المصريح لهم بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها
معهم أعني حفظ الصحة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم
يستعملونها فيشلهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحة في تلك
بالاشياء ليكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات
فاسدة لانهم يقول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا
مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل
المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجهور وغن ليس هو بأهل له
مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما
كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما القائل ان يقول لانه صحيح
التماسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة
الانفس أعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت
ويستردها اذا عدت والشارع هو الذي يتبغى هذا في صحة الانفس وهذه
الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالانفال
الشرعية في غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم لعلكم تتقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله
التقوى منكم وقال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من
الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب

بالعالم الشرعي أو العمل الشرعي هذه المصحة وهذه الصحة هي التي ترتب
 عالم السعادة الآخروية وعلى خدوها الشقاء الآخروي فقد تبين للثمنين
 هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات المصححة في الكتب الجهورية
 فضلا عن الفاسدة والتأويل المصحح هي الأمانة التي حملها الإنسان فأبى
 أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى
 أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال الآية ومن قبل التأويلات
 والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر
 بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعترلة آيات
 كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الأشعرية
 وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض
 وحروب وصرخوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق وزائد إلى هذا كله
 أن طرقتهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع
 الخواص لتكونها إذا توملت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك ينف عليه
 بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الأصول التي بقت عليها
 الأشعرية معارفها هي سوفسطائية فإنما تجدد كثيرا من الضروريات مثل
 ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية
 للشيئات والصور الجوهرية ولوسائلها ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على
 المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق
 التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والمضالون بالحقيقة ومن هنا
 اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الإيمان أعني من قبل
 أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع
 من أبوابها جميع الناس ونظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد
 الشارع وضلوا وأخلوا فإن قبل فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها
 الأشعرية ولا غيرها من أهل النظر هي الطرق المشتركة إلى قصد الشارع
 إتهام الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأي الطرق هي هذه
 الطرق في شريعتنا هذه قائما هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز
 فقط فإن الكتاب العزيز إذا تامل وجدته فيه طرق الثلاث الموحودة

لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا توهم الأمر
 فيها ظهوره أنه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق
 المذكورة فيه فنحن نأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع
 وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمته وأبطل فعلها المقصود في إعادة
 السعادة الإنسانية وذلك ظاهر جداً من حال الصدور الأول وحال من أتى
 بعدهم فإن الصدور الأول انحاز إلى الفضيلة الكاملة والنقوى باستعمال
 هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن
 يصرح به وأما من أتى بعدهم فأنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكبر
 اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا قبيح على من أراد أن يرفع هذه
 البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتمط منه الاستدلالات
 الموجودة في شيء مما كافنا اعتقاده ويجهتد في نظره إلى ظاهرها ما يمكنه
 من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعني
 ظهوراً مشتركاً للجميع فإن الأقاويل الموضوعة في النمرع لتعليم الناس إذا
 توهمت يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها
 ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد
 لغيرها من الأقاويل فإذا الأقاويل الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز
 للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز أحدها أنه لا يوجد أتم اقناعاً
 وتصديقاً للجميع منها والثانية أنها تقبل النصرة بطبيعتها إلى أن تنتهي إلى
 حد لا يقف على التأويل فيها إن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان
 والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد
 إلا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني أن تأويلاتهم لا تقبل
 النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع
 وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وإن شاء الله في العمر فسدت
 فيه قدر ما يسر لنا منه فحسب أن يكون ذلك مبدأ من يأتي بعد فإن النفس
 مما تقلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المخرفة في غاية
 الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى
 الحكمة فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعني أن الحكمة

هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذية من ينسب اليها أشد الاذية
مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاورة وهما المصطحبتان بالطبيع
المحابتان بالجواهر والفريزة وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقة الجهال من
يسمون أنفسهم اليها وهي الفرق الموحدة فيها والله يسدد الكل ويوفق
الجميع لحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والسنا من فضله
ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات
بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف
الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور
من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المفسدين وانحط عن
أشغب المتكلمين ونسب الخواص على وجوب النظر التام في أصل
الشريعة

في ضحية لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في نصل المقال رضي الله عنه

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحب عيون النوايب عنكم لما قسمتم بحجوة
ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا من يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد الى
ان وفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء
الحادثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل
هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه من لم يعرف الرب لم يقدر على
الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قيل ان تكون
فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في
حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قيل ان توجد فان قلنا انها في
علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قيل ان توجد لم
ان يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود
قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم
بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل
ان توجد كما هي حين وجدت فسيب ان يقال ليست في نفسها قبل ان
توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود والمعدوم واحدا فاذا سلم الخصم

هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فإذا قال
نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف
والا فقد علم على غير ما هو عليه فإذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم
القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل
عليه سبحانه ويؤكد هذا اشك ما يظهر من حال الانسان أعنى من تعلق
عليه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فانه
مع البين بنفسه أن العلمين متغايران والا كانه جاهلا بوجودها في الوقت
الذي وجدت فيه وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في
الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في
حين كونها من زمان وكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود
فانه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث ذلك تغير أو لم يحدث وهو خروج
الشيء من العدم إلى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبروا وان قالوا حدث
هناك تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعالم القديم أم لا فيلزم
الشك المتقدم وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد
والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ
يمكن أن يقرر به على ما قاضاكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما
طويلا الا أنا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينص وقد رام أبو حامد حل هذا
الشك في كتابه الموسوم بالتمائم بشيء ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا
معناه هذا وهو انه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير أحد
المضافين ولا يتغير المضاف الاخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء
في علم الله سبحانه أعنى أن يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال
ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة بمنزلة زيد ثم تعود يسرته
وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها
وذلك ان الاضافة التي كانت بمنزلة قد عادت يسرة وانما الذي لم يتغير هو
موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان
العلم هو نفس الاضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة
الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت بمنزلة

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال في العلم القديم مع
الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود
هو علة ونسب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد
الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في
العلم المحدث لزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لأملة له فاذا واجب
ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من
قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف
فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني
تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند
حدوث معلومه عنه فاذا قد نحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك
تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه
وانما لزم أن لا يعلم يعلم يحدث الا يعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند
تغير الموجود انما هو شرط في العلم المأول عن الموجود وهو العلم المحدث
فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم
المحدث لانه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا
الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه
لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة
لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان
يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان ضرورها عنده
انما هو من جهة انه عالم لامن جهة انه موجود فقط أو موجود
بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها يعلم هو على صفة
العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف
وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء
يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات
في المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ماظهر لنا في وجه

حل هذا الشك وهو أمر لا صرية فيه ولا شك والله الوفي للصواب
والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب وليه
المرجع والمآب

✽ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع
فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة تصنيف
الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد ✽

✽ بسم الله الرحمن الرحيم ✽ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن
أحمد بن رشد ✽ وبعد ✽ حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته وودقههم
لفهم شريعته واتباع سنته وأطلع من مكشوف علمه ومفهوم وحيه ويقصد
رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زبج الزائعين من أهل ملته
وتخريف المبطلين من أمته وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله
ورسوله به وسأواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسوله وعلى آله وأسرته
فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أقرئناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر
الشريعة بها وقتنا هناك أن الشريعة قد علمت ظاهراً وبه وول وأن الظاهر
منها فرض الجمهور وأن القول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه
علمه على ظاهره وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصروا بتأويله للجمهور
كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب
الله ورسوله فقد رأيت أن ألخص في هذا الكتاب عن الظاهر من المقائد
التي قصد الشرع حل الجمهور عليها وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع
صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فإن الناس قد اضطربوا في
هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف
مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه امام مبتدع
وأما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه
معرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة وأشهر هذه الطوائف في
زماننا هذا أربعة الطائفة التي تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى أكثر

الناس اليوم انهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى
 بالباطنية والطائفة التي تسمى بالمشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في
 الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى
 تأويلات تزولها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد
 بالحل عليها جميع الناس وان من زاعغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذ
 تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جله اذول بمحنة
 وتأويلات مبتدعة وأنا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقيدة الواحدة في
 الشرع التي لا يتم الاعيان الا بها واتحري في ذلك كله مقصد الشارع صلى
 الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل
 التأويل الذي ليس بصحيح وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن
 يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك
 في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود
 الصانع اذ كانت أول معرفة يجب ان يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان
 نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول أما الفرق التي تدعى
 (بالمشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لانهم
 أعني ان الاعيان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه ان يتلقى
 من صاحب الشرع فيؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك
 مما لا مدخل فيه للأهل وهذه الفرق الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة
 عن مقصود الشرع في الطريق التي نصيبها لجميع منضية الى معرفة
 وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الارباب وذلك انه يظهر من غير ما
 آتت من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلة
 عقلية مخصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يأيها الناس اعبدوا
 ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفى الله شئت
 فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل
 ان يقول انه لو كان ذلك واحدا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه
 الا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعوا
 احدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة فان العرب كلها تعترف

بوجود الباري سبحانه وذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
 والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من يتبع به قدامة العقل
 وبلادة القرينة الى ان لا يفهم شيئا من الادلة الشرعية التي نصبها صلى
 الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله
 من جهة السماع فهذه حال الحسوية مع ظاهر الشرع (واما الاشعرية)
 فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تعالى لا يكون الا بالعقل لكن
 سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبيه الله عليها ودعا
 الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقهم المشهورة انبثقت على سبيل
 ان العلم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام
 من اجزاء لا يتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محدث والاجسام محدثة بحدوثه
 وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو المنهج يسمونه
 الجوهر المفرد طريقة معناسة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة
 الجدول فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير براهنية ولا مفهومية
 يمتنع الى وجود الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لم يبق قولون
 ان يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك
 ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث اسنا نقسم
 ان نحمله ازلما ولا محدثا اما كونه محدثا فلا بد يفتقر الى محدث وذلك المحدث
 الى محدث ويمر الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازلما فانه يجب
 ان يكون فعله المتعلق بالفعولات ازلما فتكون المفعولات ازلية والحادث
 يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث الالهم الا لو سلموا انه يوجد فعل
 حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد ان يتعلق به فعل الفعل وهم لا يسلمون
 ذلك فان من اصولهم ان المعارض للحوادث حادث وايضا ان كان المعامل
 حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب ان تكون هناك علة صبرية باحدى
 الحالتين اولي منه بالآخرى فيستل ايضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي
 علة العلة فيمر الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان
 الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنع ولا يخلص من هذا الشك لان
 الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون

الفعل المتعلق باليجاد حادثا وسواء فرضنا لارادة قدسية أو حديثة متقدمة
 على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم أحد
 ثلاثة امور اما ارادة حادثة وتعل حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل
 قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة
 ان سلمنا اهم انه يوجد عن ارادة قدسية ووضع الارادة نفسها هي للفعل
 المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفر من مفعول بلا فاعل فان الفعل غير
 الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا
 فهذه لارادة القدسية يجب ان تتعلق بقدوم الحادث دهر لا نهاية له اذ كان
 ثلاث معدوما دهر لا نهاية له فهي لا تتعلق بالراد في الوقت الذي اقتضت
 ايجادها الا بعد انقضاء دهر لا نهاية له وما نهاية له لا ينقضي فيجب أن لا يخرج
 هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممنوع وهذا هو بعينه
 برهان التسليمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وأيضا فان الارادة
 التي تقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد ان يحدث فيها في وقت
 ايجاد المراد عزم على اليجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في
 المراد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت
 الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من
 عدمه الى ما في هذا كلامه من التشبيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص
 منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العلامة ولو كاف الجمهور
 العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضا فان الطرق
 التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا
 أعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست
 تصح لالعلم ولا للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان
 الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد
 عليه عامتهم يبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه
 عنها من حدوث العالم احدها ان الجواهر لا تنفك من الاعراض أي لا تتخلو
 منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث
 أعني ما لا يتخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة الاولى وهي القائلة ان

الجواهر لا تعرى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة
بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو
الذي يريدونه بالجواهر الفردة ففيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر
غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده آثار بل متضادة شديدة التعاند
وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان
وأهل هذه الصناعة قليل جدا والملائم التي يستعملها الاشعرية في
اثباته هي خطابية في الأكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو انهم
يقولون ان من المعلومات الاول ان القبل مثلا انما نقول فيه انه أعظم
من التله من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء التله وإذا كان ذلك كذلك
فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا وإذا فسد الجسم فاليها
ينحل وإذا تركب منها يتركب وهذا القلط انما دخل عليهم من شبهة
الكسفة المنفصلة بالتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في التصلة وذلك
ان هذا يصدق في العدد أعني ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل
كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الحكم المتصل فليس
يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الحكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه
أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أ كبر وأصغر
وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها اعدادا ولا يكون هناك عظم متصل
أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه
ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط
والسطح والجسم وأيضا فان الحكم المتصل هو الذي يمكن ان يعرض عليه
في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد
لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر أجزاء الحكم المتصل يقبل الانقسام
وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم أو الى شئ غير منقسم فان
انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وأن انقسم الى
منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير
منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها
ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهي متناهية ومن الشكوك المعتادة

التي يلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ أما القابل لنفس
 الحدوث فإن الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع
 الحدوث فإن من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجوهر فبسطهم الامر
 الى ان يضعوا الحدوث من موجودها والموجودها وأيضا فقد يستلون ان
 كان الموجود يكون من غير عدم فيماذا يتعلق فعل الفاعل فإنه ليس بين
 العدم والموجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق
 عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق
 بذات متوسطة بين العدم والموجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة اليه ان
 قالت ان في العدم ذاتا وهؤلاء أيضا يلزمهم ان يوجد ما ليس بموجود
 بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء
 فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب ان
 لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة
 معرفة الله أوضح من هذه على ماسنيين من قولنا بعد وأما المقدمة الثانية
 وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء
 هذا المدعى فيها كخفائه في الجسم وذلك اننا شاهدنا بعض الاجسام محدثة
 وكذلك بعض الاعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى
 الغائب فإن كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب
 أعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب
 ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على
 حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد
 السك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه
 لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي
 الطريق التي تنفي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص
 وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم
 ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لان السك كله انما هو في
 الاجرام السماوية وأكثر النظارات انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فإن
 الزمان من الاعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه

العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان
وايضا فان المكان الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان
سابق له يعسر تصور حدوثه ايضا لانه ان كان خلاه على رأى من يرى
ان انقلاء هو المكان يحتاج ان يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاه آخر
وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالممكن على الرأى الثانى لزم ان يكون
ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الامر الى غير نهاية وهذه
كلها شكوك غريبة وأدلتهم التى يلتصقون بها يبين ان ابطال قدم الاعراض
انما هي لازمة ان يقول بقدم ما يحس منها حادثا أعنى من يضع ان بجميع
الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الاعراض التى يظهر للحس انها
حادثة ان لم تكن حادثة فاما ان تكون منتقلة من محل الى محل واما ان
تكون كامنة في المحل الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطون هذين
القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان بجميع الاعراض حادثة وانما بان من
قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لاما لا يظهر حدوثه ولا
مالا يشك في أمره مثل الاعراض الموجودة في الاجرام السماوية من حركاتها
واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى
قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطاى الا حيث النقطة معقولة بنفسها
وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وأما المقدمة الثالثة وهى
القائلة ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم
وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما ما لا يتخلو من جنس الحوادث
ويتخلو من آحادها والمعنى الثانى ما لا يتخلو من واحد منها بخصوص مشار اليه
كانك قلت ما لا يتخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثانى فهو
صادق أعنى ما لا يتخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب
ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك
العرض وقد كما فرضنا لا يتخلو هذا خلف لا يمكن وأما المفهوم الاول وهو
الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعنى الذى لا يتخلو من جنس
الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه
اعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كانك قلت حركات لانهاية

اها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر
 ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شديدا
 وتقويتها بان ينسوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض
 لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها في
 المحل عرض ما يشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك
 يؤدي الى امتناع الموجود منها اعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا
 بعد انقضاء ما لانهاية له ولما كان ما لانهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد
 هذا المشار اليه اعني المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة
 اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان
 يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى
 أعطيك قبله ذنانير لانهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه
 أبدا وهذا التمثيل ايسر بهصح لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع
 ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاه الدينار يقع أيضا في
 زمن محدود فاشتراط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان
 الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها ذنانير لانهاية لها
 وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسألة للتمثيل بها وأما
 قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس
 صادقا في جميع الوجود وذلك ان الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد
 على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتى توجد على
 جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان عرض عنها ما بينهما
 (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان
 شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان
 بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض
 وان كان ابتلت الارض فقد كان مطرا وان كان مطر فقد كان غيم فان
 كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان
 من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح
 ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير

وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير
 الانسان الذي هو الالاب المصور له وهو يكون الالاب انما منزلته مسقرة
 الالة من الصانع فليس يتنوع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له
 ان يفعل بالالات متبدلة استحصا لانهاية لها وهذا كله ليس يظهر في هذا
 الموضع وانما سقناه ليعرف ان مقومهم القوم من هذه الاشياء انه برهان
 فليس برهانا ولا هو من الاقوال التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة
 التي كاف الله بها الجميع من عباده الاعيان به قصد تبين لك من هذا ان
 هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية فهي
 التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين
 احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى
 يكون من الجزئ مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل
 الذي هو عليه او عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة
 كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الجران
 يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية
 وفي الغربية ان تكون شرقية والمقدمة الثانية ان الجائز يحدث وله محدث
 أي فاعل صيره بأحدى الجائزين أولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى
 فهي خطابه وفي باري الرأي وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها
 بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقه التي هو
 عليها وفي بعض الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية
 والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون
 لذلك علة غير بيئته الوجود بنفسها أو تكون من العال تخفية على
 الانسان وبسببه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الامر عند النظر في
 هذه الاشياء شيئا مما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير ان
 يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه
 ان كل ما في تلك المصنوعات او جعلها يمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه
 و يوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني
 غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة واما الصانع والذي

بشاركة الصانع في شئ من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس
 في المصنوع الا شئ واجب ضروري اوليكون به المصنوع اتم وأفضل ان
 لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة
 في هذا المعنى بالمصنوع فصانع الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها
 خطائية قد تصلح لاقاع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع
 فليست تصلح لهم وانما صارت مبطله للحكمة لان الحكمة ليست شأ أكثر
 من معرفة أسباب الشئ واذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضي
 وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موحود فليس ههنا معرفة
 يختص بها الحكماء الخدائي دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية
 في وجود الامور المصنوعة لم تكن هالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب
 الى الصانع دون من ليس بصانع وأى حكمة كانت تكون في الانسان لو
 كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تنأى بأي عضو اتفق أو بغير عضو
 حتى يكون الابصار مثلا ينأى بالاذن كما ينأى بالعين والنم بالعين كما
 ينأى بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه
 حكما تعالى وتقدس اسمائه عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه
 المقدمة بوجهها وذلك انه يرى ان كل موجودا سوى الفاعل فهو اذا
 اعتبر بذاته يمكن وجاز وان هذه الموازن صنفان صنف هو جاز باعتبار
 فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب
 بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان
 الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا
 لو اقبلت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري فان قيل انما يعني بقوله
 يمكن باعتبار ذاته أي انه متى توهم فاعله مرفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع
 هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن العرض على
 الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استعبرنا القول الى ذكره
 فلنرجع الى حيث كنا نقول فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائر
 محدث فهي مقدمة غير مبنية بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجازا فلاطون
 أن يكون شئ جائر أزليا ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن نيسين

حقيقة الالاهل صناعة الرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن
 شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه
 رام أن يبين هذه المقدمة بتفصيل أحدها أن الحائز لا بد له من مخصص
 يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني والثانية أن هذا المخصص
 لا يكون الا ضروريا والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث ثم بين أن
 الحائز يكون من الإرادة أي عن فاعل مرید من قبل أن كل فعل قلما أن
 يكون عن الطبيعة وأما عن الإرادة والطبيعة ليس يحسبون عنها أحد
 الجائزين المماثلين أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلها مثال ذلك أن
 السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون
 التي في الايسر وأما الإرادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضف
 الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق
 فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فأتيج عن ذلك
 أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الإرادة هي التي تخص أحد
 المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بيّنة بنفسها
 وبالمز أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما
 لأنه ان كان محدثا احتاج الى خلاء وأما المقدمة القائلة أن الإرادة لا يكون
 عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي
 مع فعل المراد نفسه لان الإرادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد
 المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما
 بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد
 حادث بالفعل وان كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم
 وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج
 مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الإرادة بالفعل الموجب لحديث المراد
 ولذلك هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجود لم تتمكن
 عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هي الغيب في حدوث المراد
 بتوسط الفعل فإذا لو وضع المتكلمون ان الإرادة خادعة لوجب أن يكون
 المراد محدثا ولا بد والظاهر من الشرح انه لم يتعمق هذا التعمق مع

الجمهور ولذلك لم يصرح بالارادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الاظهر منه
 ان الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك في قوله تعالى انما امرنا بشئ
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان ذلك كذلك لان الجمهور
 لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح
 في الارادة لا بحدوث ولا بعدم لكون هذا من التشابهات في حق الاكثر
 وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود
 قديم لان الاصل الذي يقولون عليه في نفي قيام الارادة بمعل قديم هو
 المقدمة التي بينها وهي ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث وسنين هذا المعنى
 بما آثم عند القول في الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق
 المشهورة للاشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية
 يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لان تأمل أجناس الادلة المتبينة
 في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق
 الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون
 يقينية والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون
 تتألفها قربية من المقدمات الاول (وأما السوفية) فطرفهم في النظر ليست
 طريقا نظرية أي مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة
 بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجربتها من العوارض
 الشهوانية وبقائها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحح هذا بظواهر
 من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى وانقوا الله وياكم الله ومثل قوله
 تعالى والذين جاءوا فينا لنهديهم سبلنا ومثل قوله ان تقوا الله يجعل لكم
 فرقا بين أشياء ذلك كثيرة يظن انها عاصده لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه
 الطريقة وان كان وجودها فاتها ليست عامة للناس عابهم ناس ولو كانت
 هذه الطريقة هي المنصوبة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها
 بالناس عيبا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق
 النظر نعم لساننا تذكر ان تكون امانة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل
 ما تكون أصح شرطاً في ذلك لان امانة الشهوات هي التي تفسد المعرفة
 بذاتها وان كانت شرطاً فيها كما ان الصحة شرط في العلم وان كانت ليست

مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في
جاتها حثا أعنى على العمل لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت
نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر
الامر بنفسه (وأما المعزلة) فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم
شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه ان تكون
طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق
كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها
جميع الناس على اختلاف فطريهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما
هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها العناية
رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا
الكل من يراها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تعصم في جنسها
أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات
من أجلها ولنسب هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع
جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجناد والادراكات الحسية
والعقل ونسب هذه دليل الاختراع فأما الطريقة الاولى فتنبئ على أصلين
أحدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل
الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید اذ ليس
يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان
فحصل التيقن بذلك باعتبار موافقة العمل والنهار والشمس والقمر لوجود
الانسان وكذلك موافقة الأزمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو
الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد
وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار
والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى
كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة معرفة ذلك أعنى منافع الموجودات
داخلية في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى
المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (وأما) دلالة الاختراع
فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه

الطريقة تنبئ على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما
 ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما
 قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبأ ولو اجتمعوا له
 الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا
 موجوداً للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى وأما السموات فنعلم من
 قبل حركاتها التي لا تتغير انما مأمورة بالعناية بما ههنا ومضرة لنا والمسخر
 للمأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وأما الأصل الثاني فهو ان كل
 مخترع ذله مخترع فيصم من هذين الاصليين ان للوجود فاعلاً مخترعاً له
 وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجباً على من
 أراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع
 الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف
 حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
 السموات والارض وما خلق الله من شئ وكذلك أيضاً من تتبع معنى
 الحكمة في موجود موجود أعنى معرفة السبب الذي من أجله خلق
 والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما
 دليلان الشرع وأما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع
 سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة فذلك
 بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان
 الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة
 أنواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه
 على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعاً فاما الآيات
 التي تتضمن دلالة العناية فقط فتتل قوله تعالى ألم نجعل الارض مهاداً
 والجبال أوتاداً الى قوله وجنات ألغافاً ومثل قوله تبارك الذي جعل في
 السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ومثل قوله تعالى فلينظر
 الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير في القرآن وأما الآيات التي
 تتضمن دلالة الاختراع فقط فتتل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق
 من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون الى الأبل كيف خلقت الآية

ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انى وجهتى وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التى تجمع الدلالات فهى كثيرة أيضا بل هى الاكثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم هو الذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا فمنه يا كلون وقوله تعالى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربنا ما خلقنا هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار واكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده وفهمهم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هذا المعنى والى هذه القطرة الاولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الاعانة به وامتنال ما جاءت به رساله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبج المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة فى هذين الجنسيتين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما باعياتهما طريقة الخواص وأغنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وأما الاختلاف بين العرفتين فى التفصيل أعنى ان الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبينة على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه

الاشبه بالحس ما يترك بالرهان أعنى من العناية والاختراع حتى لقد قل بعض
العلماء ان الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب
من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي
الطريقة الشرعية والطبيعية وهي التي جاءت بها الرسل وزلت بها الكتب
والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط
بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثاله الجمهور في
النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم
علم بصنعها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا
موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم
ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حالة من العلم
بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو جامع من الذي
لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط وأما مثال الدهرية في هذا
الذين جحدوا الصانع سبحانه فثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها
مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي
يحدث من ذاته

﴿ القول في الوجدانية ﴾

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود
المخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة انه لا اله
الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة
والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب ثبوت النفي قلنا اما نفي
الالوهية عن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها
الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد
وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خالق ولعل بعضهم على بعض
سبحان الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما
تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فأما الآية الاولى فدلالتها
مغروزة في القطر بالطبع وذلك انه من العلوم بنفسه انه اذا كان ملكا

كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما
مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فحسب
ضرورة ان فعلا معا ان تعد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما بفعل
ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الالهة فانه متى اجتمع فعلان
من نوع واحد على محل واحد لمعد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وأما قوله اذا ذهب كل اله بما خلق
فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في
الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطبعا لبعض ان لا يكون عنها
موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان لا يكون موجودا عن
آلهة مختلفة الافعال وأما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا
لابتغوا الى ذي العرش سيلا فهي كالآية الاولى أعني انه برهان على
امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على
ايجاد العالم وخلقته غير الاله الوجود حتى تكون نسبتته من هذا العالم
نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان
مماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلي لا ينسبان الى محل
واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المقسوب أعني لا يجتمعان في
النسبة الى محل واحد كما لا يخلان في محل واحد اذا كانا شأنهما ان يقوما
بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش هذه النسبة أعني ان العرش
يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض
ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة
الوحدانية وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون
من ايجاد العلم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد
أكثر مما يعلم الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر
الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع
والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لانفقهم تسبيحهم
انه كان حليما غفورا وأما ما تكلف الاشعرية من الدليل الذي يستنبطونه
من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى

الأدلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان
 مايقولون في ذلك ليس بوهانا وأما كونه لايجري مجرى الشرع فلان الجمهور
 لايقدر على فهم مايقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقباع وذلك
 انهم قالوا لو كانا اثنين بأكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة
 أقسام لارابع لها اما ان يتم مرادها جميعا واما ان لا يتم مراد واحد منها
 وأما ان يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل ان لا يتم
 مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لمكان العالم لا موجودا ولا
 معدوما ويستحيل ان يتم مرادها معا لانه يكون العالم موجودا معدوما
 فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبتل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته
 عاجز والعاجز ليس بالله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في
 العقل ان يختلفا قياسا على المرادين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو البقي
 بالا^٢ امة من الخلاف واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على
 صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهما ولو اتفقا
 كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فاعل هذا يفعل
 بعضا والا^٣ آخر بعضا واملهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك
 لا يليق بالجمهور والجواب في هذا لمن يشكك من الجدولين في هذا المتي ان
 يقال ان الذي يتقدم على اختراع البعض يتقدم على اختراع الكل فيعود
 الامر الى قدرتهما على كل شيء فاما ان يتفقا واما ان يختلفا وكيفما كان
 تعاون الفعل وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والاشبه ان لو
 كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل
 الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي ان يفهم من قوله تعالى واعلا
 بعضهم على بعض من جهة اختلاف الاعمال فتقابل ومن جهة اتفاقهما
 فان الاعمال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال
 المختلفة وهذا هو الفرق بين ما تهمة نحن من الآية وما فهمه المتكلمون
 وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه وقد يدل ذلك
 على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي
 تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى

البه دليل المذكور في الآية وذلك الحال الذي أفضى اليه الدليل الذي
 زعموا إنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قد خروا الامر الى ثلاثة
 أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل
 المنطق بالتباس الشرطي المتصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر
 والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي
 المتصل وهو غير المتصل ومن نظري تلك الصناعة أدنى نظريتين له
 الفرق بين الدليلين وأيضا فإن الحالات التي أفضى اليها دليلهم غير الحال
 الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان الحال الذي أفضى اليه دليلهم هو
 ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما
 واما ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دأغة الاستحالة أكثر من
 واحد والحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام ولما
 علققت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت
 الوجود فكانت قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا في الآن
 ثم استنتى انه غير فاسد فواجب ان لا يكون هناك الاله واحد فقد تبين من
 هذا القول الطرق التي دعا الشرح من قبلها الناس الى الاقرار بوجود
 الباري سبحانه ونفى الالهية عن سواه وهما العنيان الاذان تقعنهما كلمة
 التوحيد أعني لا اله الا الله فن نظر بهذه الكلمة وصعدق بهذين المعنيين
 اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته
 العقيدة الانامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق
 بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي بأشراك الاسم

الفصل الثالث في الصفات

وأما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها
 فهي أوصاف الكمال الموجه للانسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة
 والارادة والسمع والبصر والكلام فاما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على
 وجه الدلالة عليه في قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
 ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني
 كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للنفعة

المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن
 صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك
 ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الأساس انما صنع من أجل الحائط
 وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بضاعة
 البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف
 بها وقتا لم يكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون
 انه يعلم المحدث في وقت حدوثه يعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم
 بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا امر غير معقول
 فلو كان العلم واجبا ان يكون تابعا للوجود ولما كان الوجود تارة بوجود
 فعلا وتارة بوجد قوة وجب ان يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت
 وجوده بالثبوت غير وقت وجوده بالانقضاء وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل
 الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما
 تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
 الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل ان يكون
 على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه
 تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه اصول الشرع وانما كان هذا
 هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس
 عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم يقولون ان
 العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لان
 ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد يفتأ نحن كذب هذه المقدمة فلذا
 الواجب ان تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات
 وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام وما
 كان ريبك نسبيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه
 يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان
 ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك صواب وأما صفة
 الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم
 ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يستكون قادرا فلما ان يقال انه

مرید للامور الحديثة بارادة قدعة فبدعة وشئ لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور
 أعني الذين بلغوا رتبة الحسد بل ينبغي أن يقال انه مرید لكون الشئ في
 وقت كونه وغير مرید لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشيئ
 اذا أردناه ان نقول له كن فيصير كانه ليس عند الجمهور كما قلنا شئ
 يضطرهم الى ان يتولوا انه مرید للحدوث بارادة قدعة الى ما توهمه
 المتكلمون من الذي تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصحة الكلام له من
 أين تثبت له قلنا ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع
 فان الكلام ليس شئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على
 العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث يتكشف له ذلك العلم الذي في
 نفسه وذلك من جملة افعال الفاعل وإذا كان المخاطب الذي ليس بقاعل حقيقي
 أعني الانسان يتقدم على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكيف بالحرف ان
 يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو
 ان يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا
 الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس
 يجب ان يكون لفظاً ولا بد من خلقه بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون
 وجهاً أي بغير واسطة لفظي خلقه بل يفعل فعلاً في السامع يتكشف له به
 ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظي خلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه
 والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
 الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء فالوحى هو
 وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظي خلقه بل بانكشاف
 ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى فكان قاب
 قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى ومن وراء حجاب هو الكلام الذي
 يكون بواسطة ألفاظي خلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام
 حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى وكلم الله موسى
 تكليماً وأما قوله أو يرسل رسولا فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون
 مقه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة
 الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء ان القرآن كلام الله

فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله قديم وان اللفظ الدال عليه
مخلوق له سبحانه لا لبشر وهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التي ينطق بها في
غير القرآن أعني ان هذه الالفاظ هي فصل لما باذن الله وألفاظ القرآن هي
خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم
كيف يقال في القرآن انه كلام الله وأما الحروف التي في المصحف فانما
هي من صنعنا باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق
لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعني لم
يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ
قال انه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعرية قد نفوا ان يكون
المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعرفوا
ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته
ظنوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا للكلام بذاته
فشكلت ذاته محلا لجمادات فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة
قدعة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على
الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ والمعترلة لما ظنوا ان الكلام
هو ما فعله المتكلم قالوا ان الكلام هو للفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان
القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان
يقوم بفعله والاشعرية تملك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح
في الشاهد في الكلامين معا أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في
الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فأما الدال عليه فلم يقوم به سبحانه
فلاشعرية لما شرطوا ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان
يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعترلة لما شرطت ان يكون المتكلم
فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس وفي قول كل واحدة من الطائفتين
جزء من الحق وجزء من الباطل على ملاحك من قولنا وأما صفتا السمع
والبصر انما أنبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر
يختصان بعباد مفركة في الموجودات ليس يدرهما العقل ولما كان الصانع
من شرطه ان يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب ان يكون له هذان

الادراك كان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع
اذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها الخالق سبحانه في
الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله
واسم المعبود ينقضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العيب
ان يعبد الانسان من لا يدرك انه عابده كما قال تعالى يا ايت لم تعبد
مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال تعالى افنتعبدون من دون الله
مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم فهذا التقدير مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به
هو التقدير الذي نص للشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب

السؤال من هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي
صفة نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفس التي توصف بها الذات لنفسها
للقبيح معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي
توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعية يقولون ان هذه الصفات هي
صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم يعلم زائد على
ذاته وحى محيية زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان
يكون الخالق جسما لانه يكون هناك شقة وموصوف وحامل ومحمول وهذه
هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات
قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول
النصارى الذين زعموا ان الاقانم ثلاثة اقانم الوجود والحياة والعلم وقد قال
تعالى في هذا افسد كفر الذين قالوا ان الله ثلثة ثلثة وان قالوا أحدهما
قائم بذاته فقد أوجبوا ان يتكفون جوهرها وعرضا لان الجوهر هو القائم
بذاته والعرض هو القائم بغيره والكؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة
وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر
بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مصاد لها وذلك انه يظن ان من
المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون
العلم هو العالم الاول جاز ان يكون أحد المضافين قرينة على ان يكون الاب
والابن معنى واحدا بعينه فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح

به بدعة وهو بان يضل الجمهور اخرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة
برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند
المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم هتة اثني على
وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب انه
ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء
ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا
انها جواهر لا قلعة يغيرها بل قلعة بنفسها كالمات واعتقدوا ان الصفات التي
بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من
جهة يريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحى وعالم وهو واحد من
جهة ان مجموعها شئ واحد فهما ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس
الذات ولا كثرة هناك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من
جعل الكثرة قلعة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قلعة يغيرها وهذا كله بعيد
عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي ان يعلم الجمهور
من امر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها
دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور
في هذا يقين أصلا ومعنى فهنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية
وسواء كان قد حصل له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة
صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا غنى مراتب صناعة
الكلام ان يكون حكمة جدلية لبرهانية وليس في قوة صناعة الجدل
الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به
الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي سلكت بهم في ذلك

الفصل الرابع في معرفة التنويه

واذ قد تقرر من هذه المنهج التي سلكها في تعليم الناس أولا وجرى
انخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا والتي
سلكها ثالثا في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس
جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول
لم تحصل به المساعدة المشتركة للجميع فقد بقي علينا ان نعرف أيضا الطرق

التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح
 به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر
 بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم
 من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة
 هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آتت من
 الكتاب العزيز وأنها في ذلك وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو
 السميع البصير وقوله أفن يخلق كمن لا يخلق هي برهان قوله تعالى ليس
 كمثله شيء وذلك أنه من الغرور في قطر الجمع أن الخالق يجب أن
 يكون أما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق ليس يخلق
 فإذا أضف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس يخلق لزم عن ذلك أن تكون
 صفات المخلوق أما منتزعة عن الخالق وأما موجودة في الخالق على غير الجهة
 التي هي عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في
 الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا
 وهو الإنسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك وهذا
 هو معنى قوله عليه السلام أن الله خلق آدم على صورته وإذا تقرر أن
 الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الواجب
 لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيان أحدهما أن عدم الخالق كثيرا من
 صفات المخلوق الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من
 أمره أنه من صفات النقائص خبا الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على
 الحي الذي لا يموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن
 لأدراكات والحفظ للوجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذه سنة
 ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علما عند ذي في كتاب لا يضل
 ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم
 الضروري وذلك إما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح
 به الشرع بنفيه عنه سبحانه وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولى الضرورية
 فأنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير
 ما آتت من الكتاب ولكن أكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى خلق

السموات والارض أكبر من خلق الناس وامكن أكثر الناس لا يعلمون
ومثل قوله تعالى فطر الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك
الدين القسيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفي هذه
النقائص عنه أهني الدليل الشرعي قلنا الدليل علمه ما يظهر من ان
الموجودات محفوظة لا يتقلها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق قدركه غفلة
أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات وقد نعمة الله تعالى على
هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ان الله معكم السموات
والارض ان تزولا واثن زائلا ان أمسكهما من أحد من بعده الآية وقال
تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم فان قيل فما تقول في صفة
الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي
من المسكوت عنها فتقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات
المسكوت عنها وهي من التصريح بأثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها
وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب
العزيز وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل
فيها الخلق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها في الخلق آتم وجودا ولهذا
صار كثير من أهل للاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر
الاجسام وعلى هذا المناهضة وكثير من تبهم والواجب عندي في هذه الصفة
ان يجري فيها على مناج الشرع فلا يصح فيها بنفي ولا اثبات ويحاج
من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير وينهي عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان أحدها ان ادراك هذا
الشيء ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبة ولا ثلاث
وأنت تبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا
ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث وإذا استلوا
عن الطريق التي منها يوقف على ان كل جسم محدث سلكوا في ذلك
الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعري عن الحوادث
حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت

برهانية لما كان في مباح الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وأيضا فان
 ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات صفات زائدة على الذات بوجوب
 بذلك انه جسم أكثر مما يتفقون عنه الجسمية بدليل انتفاء حدوث عنه
 فهذا هو السبب الاول في ان لم يصرح النمرج بأنه ليس بجسم وأما السبب
 الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو الخيال والحسرس وان ما ليس
 بختيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم
 ارتفع عنهم الخيال فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه
 لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين
 أنتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين
 نفوها في المثبتة انها مكثرة ولما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي
 الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في العاد وغير ذلك منها
 ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين
 صرحوا بنفيها فرقان المعقولة والاشعرية فاما المعقولة فدعاهم هذا الاعتقاد
 الى ان نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الامرين فحسم
 ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي
 فيها عند الكلام في الرؤية ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي
 عن انما في سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان
 بعث الانبياء أنبى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك البتة
 شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انا
 أنزلناه في ليلة مباركة وأنبى نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء
 وكذلك كون الملائكة نزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليه
 يصعد السكام الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة والروح
 اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سذكره بعد
 عند التكلم في الجهة ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح
 بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر مجاه في صفة الحسرس ان البارئ
 مطلع على اهل الحسرواته الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك
 والملك صفا صفا وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل

أقرب اليه منه الى أمر المحشر مع ان ما جاء في المحشر متواتر في الشرع
فحب ان لا يصرح بالجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان
تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حلت على ظاهرها وما اذا أوتت فانما
يؤول الامر فيها الى أحد أمرين اما ان يسقط التأويل على هذه واشباه هذه
في الشريعة فتتفرق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المتصورة منها واما ان
يقال في هذه كلها انها من المتشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من
النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جتاه على الشريعة مع انك
اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدوها كلها غير
برهانية بل الظواهر الشرعية أمتنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت
تدين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجبهة على ما استقوله
بعد وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور
ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع
للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ويسألونك عن الروح قل
الروح من أمر ربي وما أوتيستم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام
البرهان عند الجمهور على وجوده بوجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان
انتفاء هذه الصفة مما يتوقف عليه الجمهور لا كنتفي بذلك التخليل صلى الله
عليه وسلم في محاجة الكفار حين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال أنا
أحيي وأميت الآية لانه كان يكتفي بان يقول له انت جسم والله ليس
بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفي بذلك
موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الالهية وكذلك كان
يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى كذب
ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام
ان ربكم ليس بأعور فاكنتفي بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة
الذي ينتفي عند كل أحد وجودها بيدية العقل في البارئ سبحانه فهذه
كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق
التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح
الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به في

جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان يتفك عنه
 ولذلك ليس يقتنع الجمهور ان يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به انه
 لاماهية له لان لاماهية له لذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا
 بحواب الشرع فيقال لهم انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في
 كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى
 الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم
 في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رأت ربك قال
 نوراني آراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة
 المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أو وليه
 سبحانه وفي كتاب مسلم ان الله عجايبا من نور لو كشف لاحرق سموات
 وجهه ما انتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين عجايبا من
 نور ويبغى ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه
 مجتمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الانعام مع انه
 ليس بجسم والوجود عند الجمهور انما هو المحسوس والامدم عندهم هو
 غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به أشرف
 الموجودات وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نوراً وذلك ان حال
 وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال
 الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف
 لاثقا عند الصنفين من الناس وحقا وأيضاً فان الله تبارك وتعالى لما كان
 سبب الموجودات وسبب ادراكها وكان للنور مع الالوان هذه صفته
 أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله
 تبارك وتعالى نفسه نوراً واذا قيل انه نور لم يعرض شك في الرؤية التي
 جاءت في المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذي في هذه
 الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وانما سكنت الشرع
 عن هذه الصفة لانه لا يعترف بوجود في الغائب انه ليس بجسم الا من
 أدرك ببرهان ان في المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس ولما كان
 الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم

ان يعقلوا وجود موجود ليس بحسم فلما عجزوا عن معرفة اليقين علنا انهم
 عجزوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه (القول في الجهة) وأما هذه
 الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يشبهونها لله سبحانه حتى نفتها
 الممتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الاشعرية كآبي العالي ومن اقتدى
 بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل
 عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض
 ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى
 تخرج الملائكة والروح اليه الاية ومثل قوله تعالى أأمنتم من في
 السماء أن يحسف بكم الارض فاذا هي غمر الى غير ذلك من الايات التي
 ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من
 التشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية على ان الله في
 السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين وان من السماء نزلت
 الكتب واليهما كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة
 المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة في السماء كما اتفقت
 جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت نقات الجهة الى نفيها هي
 انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب
 اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان
 وذلك ان الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا
 نقول ان الحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف وأما سطوح جسم
 آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست فاما الجهات التي هي سطوح الجسم
 نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي
 له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالاسمان وسطوح الفلك المحيطة
 بسطوح الهواء هي ايضا مكان للهواء وهكذا الالهات بعضها محيطة ببعض
 ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقه تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه
 لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر وعبر
 الامر الى غير نهاية فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانا أصلا انليس
 يمكن ان يوجد فيه جسم لان كل ماهو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم

فإذا ان قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب ان يكون
 غير جسم فالذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ماطنه وهو موجود هو
 جسم لاموجود ليس بجسم وليس لهم ان يقولوا ان خارج العالم خلا وذلك
 ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لان مايدل عليه اسم الخلاء
 ليس هو شيء أكثر من ابعاد ليس فيهما جسم أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً لانه
 ان رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً وان أزل الخلاء موجوداً لزم ان تكون
 اعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الأبعاد هي اعراض من باب
 الكمية ولا بد ولكيه قيل في الآراء السابقة القعدة والشرائع الفائرة ان
 ذلك الموضع هو مسكن الرومانبيين يريدون الله والملائكة وذلك ان ذلك
 الموضع ليس هو ~~مسكن~~ ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان
 والمسكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هناك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا
 المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شيء الا هذا الموجود المحسوس أو
 العدم وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود أعنى
 انه يقال انه موجود أى في الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود في
 العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب
 من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات وأشرف هذا الجزء
 قال تبارك وتعالى تبارك وتعالى تبارك وتعالى تبارك وتعالى تبارك وتعالى
 أكثر الناس لا يعلمون وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم
 فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي
 جاء به الشرع والتبني عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وان
 وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو انه ليس في الشاهد
 مثال له فهو بعينه السبب في ان لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق
 سبحانه لان الجمهور انما يتبع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك
 معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في
 وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب واما متى كان الحكم الذي في
 الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه لا العلماء الراسخون
 فاب الشرع يترعرعن مالبي معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته

مثل العلم بالنفس أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من احوال المعاد والشبهة الواقعة في نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب ان يقتل في هذا كله فعل الشرع والا فيقول مالم يصرح الشرع بتأويله والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك المعارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الاكثر وهم الجمهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين فهمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلي هذا المعنى فينبغي ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبر البرملا التي هو الغذاء النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضررا لاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الاقل منها والاقل من الناس واكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن اشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو اقرب الموجودات اليها واكثرها شبها بها فيعرض لبعض الناس ان يأخذ المثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابه في الشرع وهذا ليس يعرض لعلامة ولا الجمهور وهم صنف الناس بالحقيقة ان هؤلاء هم الاسماء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الاسماء وأما أوتيك فرضي والمرضى هم الاقل وللتك قال تعالى وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف لنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزا

من جهة الوضوح والبيان فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما
 ليس من مثله ثم انه أول ذلك التشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرسخ
 هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قاله في آيات الاستواء على العرش وغير
 ذلك مما قاله ان ظاهره تشابه وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون
 بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان
 ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعلمهم عنها فان المقصود الاول
 بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل بما كان أنفع في العمل فهو أجدر واما
 المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعا أعني العلم والعمل
 ومثال من أول شيا من الشرع وزعم ان مأوله هو ما قصد الشرع وصرح
 بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ
 صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلاحظه ذلك الدواء المركب الاعظم
 زدادة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك
 الادوية التي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب
 لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان ان يدل بذلك الاسم عليه
 وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال
 ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن
 انه الذي قصده الطبيب وقل للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الاول
 فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول
 ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجته
 الناس عن ذلك الدواء المركب فراهوا اصلاحه بان أبدلوا بعض ادويته
 بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك الناس نوع من المرض غير
 النوع الاول فجاء ثالث فتأول في ادوية ذلك المركب غير التأويل الاول
 والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين
 فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس
 نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب
 الاعظم وسلط الناس التأويل على ادويته وغيرها وبدلوا عرض منه
 للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في

حق أكثر الناس وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع
الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل
الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تفرق
الشرع كل بمزق وبعد جدا عن موضعه الاول ولما علم صاحب الشرع صلى
الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفرق أمتي على
اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت
ظاهر الشرع ولم يؤوله تأويلا صرحت به للناس وأنت اذا تأملت ما في
هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل
تدبنت ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الهواء الاعظم هم الخوارج
ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد طقم الوادي على
القري وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وباراه الحكماء على ما أداه
الله فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمتنصدي فزعم انه انما ألف هذا
الكتاب لرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه
في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل
وأق فيهم بجميع مشككة وشبه بحيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة
وعن الشريعة ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أنشئه في
كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أنشئه في المضمون به على
غير أهله ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين
بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك
السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا الحركة وهذا تصريح منه بأعتقاد
مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم
الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه
المنقذ من الضلال فانفي فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل
بالخلة والفكرة وان هذه المرتبة هي جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك
صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيميا السعادة قصار الباني بسبب
هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة امتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة
امتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل

ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح بالجمهور بالجمع بينه وبين
الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان
يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني ان يصرح بشئ من
نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون لامع العلم
الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فخلق من
فعله هذا اخلال بالامرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند اناس وحفظ
الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاله بالشرعية فن جهة افصاحه فيها
بالتأويل الذي لا يجب الانصاح به وأما اخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضا
بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان وأما حفظه للامرين
فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل
بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي
سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات
وقطع فيه على أن التأويل ليس بكافر وإن خرق لأجماع في التأويل فإذا
ما قبل من هذه الاضياء فهو ضار للشرع بوجهه والحكمة بوجهه ولهما
بوجه وهذا المعنى فعله هذا الرجل اذا لحص عنه ظهر أنه نافع لهما
بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات
اما ابطال الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما
والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح
فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة
أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين
يتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من
الفرقتين أنه لم يتقف على كنههما بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على
كنه الحكمة وان الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو
رأى اما مبتدع في الشريعة لامن أصلها واما رأى خطأ في الحكمة أعني
تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل
ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان
أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك

الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشرعية يعرف أن السبب في ذلك
 أنه لم يحيط علما بالحكمة ولا بالشرعية ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع
 قول **ع** أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشرعية **ع** وإذا قد تبين
 هذا فنرجع إلى حيث كنا فنقول أن الذي بقي علينا من هذا الجزء من
 المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي
 بوجه ما دخلت في الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك
 الأبصار ولذلك أنكروا المعئلة وردت الآية الواردة في الشرع بذلك مع
 كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع
 أب المعئلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح
 بها لجميع المكلفين ووجب عندهم أن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة وإذا
 انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرتى في جهة من الرأي فاضطروا لهذا
 المعنى لرد الشرع المقول واعتلوا للاطِّدات بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد
 لا توجب العلم مع أن ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى لا تدركه
 الأبصار وأما الأشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء
 الجسمية وبين جوار الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ولجوا
 في ذلك إلى حجج سوفسطائية متوهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي
 كاذبة وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني
 أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك
 في الفضل ويوجد فيهم من توهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك
 الأمر في الحجج أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين
 ومنها حجة مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والأقوال التي سلكها
 الأشعرية في هذه المسألة منها أقوال في رفع دليل المعئلة ومنها أقوال لهم
 في جواز رؤية مالمس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما
 ما عاندوا به قول المعئلة أن كل مرتى فهو في جهة من الرأي فذهب من قال
 أن هذا إنما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من
 المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب وأنه جائز أن يرى
 الإنسان مالمس في جهة إذا كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة الباصرة نفسها

دون عين وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئ منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأني الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئ بل باوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا وهي ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو رد اللاوائل المعنوية بالطبيع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعني الأشعرية ان أحد المواضع التي يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي سيكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني ان كل مرئ في جهة من الرائي بأن الانسان يبصر ذاته في المرآة وان ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحمل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة وهذه مغالطة فان الذي يبصر هو خيال ذاته وانديال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما عتيم التي اتوا بها في ان كان رؤية ما ليس بجسم فان الشهور عندهم في ذلك عجتان أحدهما وهو الأشهر عندهم ما يقولونه من ان الشيء لا يتخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة انه جسم أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود وربما عدوا جهات أخر غير هذه الوجودية ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رأى اللون وباطل ان يرى لما كان انه لون اذ لو كان ذلك لما رأى الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تقوم في هذا الباب فلم يبق ان يرى الشيء الا من قبل انه موجود والمغالطة في هذا القول بيّنة فان المرئ منه ما هو مرئ بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئ بذاته والجسم مرئ من قبل

اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من حيث
 هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان
 يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف
 ما يعقل وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسألوا ان
 الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كله خروج عن
 الطبع وعمما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير
 حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك
 وانه ليس يمكن أن يتقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا
 والذين يقولون أن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا
 ثم قال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب
 الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها
 الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو
 بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان
 قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يمكن بصرا فقط لانه يدرك
 الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا
 فستكون الاشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات وهذا شيء مما أحسبه
 يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطاس
 لاقوام قديما مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها
 المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه
 المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذات
 الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست
 بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود
 المشترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو
 موجود وهذا كله في غاية الفساد ومن أين ما يظهر به فساد هذا القول
 انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود
 لان الاشياء لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس
 لافي البصر أن يدرك فصول الاصوات ولا في الطبع أن يدرك فصول

المعلومات والزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون شيء
بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما تغلقه
الإنسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها
لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه
مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاول وعلى التعظيم لكانت بين بها لما
إمكان أن يكون فيها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لاحد سلم
الفطرة والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الحيات القاعين
بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاول الهيجنة التي هي ضلعة من عني
تتميز أصناف الاقاول أدنى عنابة هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله
ورسوله به وهو التصريح بنسب الجمعية للجمهور وذلك انه من العسر ان
يجمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجودا ليس بجسم وانه مهق بالابصار
لان مدرك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه
الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق الافصاح به للجمهور
وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل بل مالا يتخيّلون هو
عندهم عدم وكان تخييل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس
بتخييل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه
سببانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخييل مثل ملوصفه به من السمع
والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجازيه شيء من الموجودات
التخييلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما
صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخييلة هو النور
ضرب لهم المثال به اذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس
ولتخييل وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهم المعاني الموجودات في
المعاد أعني ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخييلة محسوسة فاذا متى أخذ
الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة
ولا غيرها لانه اذ قبل له نور وان له جملا من نور كما جاء في القرآن والسنن
الثابتة ثم قبل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في
هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك انه قد

تهرن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعنى
 الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصريح لهم بها فن خرج
 عن مناج الشرع في هذه الاشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا
 تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب الجمهور في هذه المعاني الثلاث
 التي لم يمكن تصورهم اياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي
 ضرب مثالها للجمهور فيجب ان يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم
 الذي خص به صنفا صنفا من الناس والا يخطأ التعليمات كلاهما فتفسد
 الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام أنا معشر الانبياء أمرنا
 ان نزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس
 شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الاعمال
 وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى
 ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله
 تبارك وتعالى أعنى اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها واذ قد تبينت
 عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعاليم الجمهور من ذلك
 فقد ينبغي ان نسير الى المنزلة التي يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو
 الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقض القول في هذا الفن قصدهناه
~~في~~ الفن الخامس في معرفة الافعال ~~في~~ ونذكر في هذا الفن خمس مسائل
 فقط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في
 اثبات خلق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر
 (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد (المسألة الاولى) حدوث
 العالم اعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك
 وتعالى ويخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك
 الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشربة فانا قد
 بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق البينة الخاصة بالعلماء ولا هي من
 الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة أعنى بالبسيطة القليلة
 المقدمات التي تتألف منها قريضة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات
 التي تكون بالقياس المركبة الطويلة التي تنبئ على أصول متقدمة فليس

يستعملها الشرع في تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا
 النوع من الطرق أعني البسيطة وناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده
 وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثل هذه القاييس من
 الامور الا ما كان له مثل في الساهد وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور
 به وكيدة مثل ذلك بأقرب الاشياء شبهها به كالحال في احوال المعاد وما لم
 تكن لهم به حاجة الى معرفته في هذا الجنس عرفوا انه ليس من علمهم
 كما قال تعالى في الروح واذا قد تقرر لنا في هذا الاصل فواجب ان تكون
 الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق
 البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال في
 الساهد ان يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الاشياء المسهدة فاما
 الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور ان العالم مصنوع لله تبارك
 وتعالى فانه اذا توملت الايات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك
 الطرق هي طريق العناية وهي احدى الطرق التي قلنا انها الدالة على
 وجود الخالق تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شئ محسوس فرآه
 قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للنفعة الموجودة
 في ذلك الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف انه لو وجد بغير ذلك
 الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك النفعة علم
 على القطع ان لذلك الشئ صنعا صناعته ولذلك وافق شكله وضعه وقدره
 تلك النفعة وانه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود
 المنفعة بالاتفاق مثال ذلك انه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض
 فوجد شكله بصفة يتأني منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم
 ان ذلك الحجر انما صنعه سانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان
 وأما متى لم يساهد شئاً من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك
 المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هنالك فاعل كذلك
 الامر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر
 وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب
 الامطار والياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الارض ووجود الناس وسائر

الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها
وسائر الحيوانات البرية وكذلك للماء موافقا للحيوانات المائية والهواء
للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل
وجود الخلقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه
الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق
بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع
ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه
الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فلما ان هذا النوع
من الدليل قطعي وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مناه
على أصلين معترف بهما عند الجميع أحدهما ان العالم بجميع أجزائه
يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا
والأصل الثاني ان كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد
ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين
بالطبع ان العالم مصنوع وان له صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل على
الامرين معا وذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما
ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك
يظهر من غير ما آتية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فلما قوله
تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى قوله وجنات العاقلان
هذه الآية اذا تأملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود
الانسان وذلك انه ابتداء فنيه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس
الابيض والاسود وهو ان الأرض خلقت بصفة يتألف لنا المقام عليها وانها لو
كانت متحركة أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع آخر غير الموضع
الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن ان توجد فيها ولا ان نخلق
عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا وذلك ان
المواد بجميع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزايدا الى هذا معنى
الوئادة واللين لما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هذه السعادة وأعرب هذا
الجمع وذلك انه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها

لكون الانسان عليها وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من
 الكلام طويل وقصر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء
 وأما قوله تعالى والجبال أوتادا فإنه نبيه بذلك على المنفعة الموجودة في
 سكنون الارض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الارض أصغر مما هي كان
 كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الاسطوانات أعنى الماء والهواء
 ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة
 فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما
 عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد
 سبحانه وموجوده له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات
 ثم نبيه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا
 الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالستر واللباس للوجودات
 التي هيئنا من حرارة الشمس وذلك انه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت
 الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان
 اللباس قد بقي من الحر مع انه ستره وكان الليل يوجد فيه هزان المعينان
 سبحانه الله تعالى لباسا وهذا من أبداع الاستعارة وفي الليل أيضا منفعة
 أخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهب الضوء الذي
 يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو الميضة ولذلك قال تعالى وجعلنا
 نومكم سباتا أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبيننا فوقكم سبعاً
 شدادا وجعلنا سراجا وهما فعبير بلفظ البينان عن معنى الاختراع لها وعن
 معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر عن السدة عما جعل
 فيها من القوة على الحركة التي لا تنفر عنها ولا يلقحها من قبلها ملان ولا
 تخاف ان تتحرك، تنخر السقوف والديان العالية والى هذا الإشارة بقوله تعالى
 وجعلنا السماء سقنا محفوظا وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها
 وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى انه
 لو وقف جرم من الاجرام السماوية لحظة واحدة لغد ما على وجه الارض
 فضلا عن ان يتفك كلها وقد زعم قوم ان التفك في الصور الذي هو سبب
 الصفة وقرف الفلك ثم نبيه على منفعة الشمس انحصار وموافقتها لوجود

ماء على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهما وانما سماها سراجا لان الاصل
 هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة
 بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما
 نبه على هذه النعمة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها
 وأظهرها ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانما ينزل
 لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات
 الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل بسبب ذلك العناية بما ههنا
 فقال تعالى وأترلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حيا ونباتا وجنات
 النافا والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله
 تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا
 وجعل الشمس سراجا والله أنتمكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله
 الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولو ذهبن لعدد هذه الآيات
 وتفصل ما نهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع
 ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا ان مد الله في
 الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب
 العزيز وينبغي ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة
 للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك
 انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل
 حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز أي من قبل ما يظهر
 في جميع الموجودات انه جائز في العقل ان يكون بهذه الصفة وبضد هافاته
 ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة
 أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان
 تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس
 ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمثنت عليه الله يخلقها
 وأمره بشكره عليها فان هذا الرأي الذي يلزمه ان يكون امكان خلق
 الانسان جزء من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذين يرون انه
 موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بكل آخر وخلقته أخرى

و يوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر
مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا تمت بها على الانسان
لان ما ليس بضروري ولا من جهة الافضل في وجود الانسان فالانسان
مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كله خلاف
ما في فطر الناس وبالجملة فكما انه من أنكر وجود المسببات مرتبة على
الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة
ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا
العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان الله
أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس اها تأشير في المسببات بأذنه قول
بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان
يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه
الاسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات
عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان
المسببات من الاضرار مثل كون الانسان متغذيا واما ان يكون من أجل
الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له
عينان واما ان يكون ذلك لأمن جهة الافضل ولا من الاضرار فيكون
وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة
أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل انما تدل على الاتفاق وذلك انه ان كان
مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا
من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع
الاشياء المختلفة الشكل وموافقها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود
أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان
ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالخر أو بغير ذلك
عما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله وبالجملة متى رفعنا
الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين
يقولون لا صانع ههنا وان جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن
الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو الحق أن يقع عن الاتفاق منه ان

يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين
 أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لاوئلك ان يقولوا ان
 وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لان
 الارادة انما تفعل لما كان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب
 هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يمرض
 للأساطفت ان تخرج امترجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامترج بالاتفاق
 موجود ما ثم تخرج أيضا امترجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامترج
 بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن
 الاتفاق واما نحن فلما نقول انه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا
 يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامترجات محدودة مقدرة
 والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يتخلل لم يمكن ان يوجد
 ذلك عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة والى هذا
 الإشارة بقوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء وأي اتقان يكون لب
 شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشئ
 من ضده والى هذا الإشارة بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
 فارجع البصر هل ترى من فطور وأي تفاوت أعظم من أن تكون
 الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل
 تلك الصفة المدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلا ان الحركة الشرقية
 لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم ففسد
 أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمن من الحيوان شمالا والشمال
 يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن ان
 يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال
 انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كما نرى كثيرا من الجائزات
 توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وأنت تدبني ان الناس بأجمعهم
 يرون ان المصنوعات انسيبة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن
 تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير
 من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق وانهم

يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان
 تكون على هيئة اتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها فاذا هذا
 الرأي من آراء المتكلمين هو ضد الشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من
 ان القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه
 ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات
 في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب
 واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات
 فاعلا مهيدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المديات على الاسباب هو الذي
 يدل على انها صدرت عن علم وحكمة وأما وجود الخلق على أحد الجانبين
 فممكن ان يكون من فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على
 الأرض من المثل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون
 موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما ابطال
 وجود الفاعل على الإطلاق وأما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله
 وتقدس أمثاله عن ذلك وأما الذي قلناه المتكلمين من الاشعرية الى هذا
 القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في
 الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة
 فهربوا من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول بان ههنا أسبابا فاعلة غير
 الله وهيئات لافاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا
 مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة
 القضاء والقدر وأيضا فاتهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب
 الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة
 مصنوعة وانه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في
 الاحكام لعلوا ان القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات
 الاستدلال على وجود الصانع العالم بجموده جزءا من موجودات الله وذلك
 ان من جمده جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد قعلا من أفعال الخالق
 سبحانه وقرب هذا عن جحد صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم
 مأخوذا من بادئ الرأي وهو الظنون التي تخاطر للانسان من أول نظرة

وكان يظهر في بادية الرأي ان اسم الارادة اغما يطلق على من يقدر ان
 يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يصنعوا ان الموجودات جائزة لم يقدر
 ان يقولوا بوجود فاعل مرید فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليستثبوا
 من ذلك ان المبدأ الفاعل مرید كانهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور
 الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مرید وهو الصانع وهؤلاء
 القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع
 أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة
 لا يمكن شيء من الاشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي محبت ومنسوبة
 الى الاتفاق ولو علوا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في افعال
 الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق
 لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جنودا من جنود الله
 تعالى التي سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات بأذنه ولحفظها
 وذلك ان الله تشارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج
 وهي الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذات تلك الموجودات وهي
 النفوس والقوى الطبيعية حتى التحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت
 الحكمة عن أظم من أبطل الحكمة واقترى على الله الكذب فهذا مقدار
 ما عرض من التعريف في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني
 التي بينها قبل وتبينها فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان
 الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق
 له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي
 فيها وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور الى العقل نسبة
 الشمس في الظهور الى الحس وأما الطريق التي سلك بالجهور تصور هذا
 المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد اذ ليس
 يمكن للجهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر
 تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف
 في الشاهد مكون الابهة الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم
 وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض

في ستة أيام وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان الى سائر الايات التي في
 الكتاب العزيز في هذا المعنى فحب أن لا يتأول شيء من هذا الجمهور ولا
 يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة
 الشرعية فلما ان يقال لهم ان عقدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خالق
 من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن
 الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه
 الجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم
 هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة ومن العجب
 الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق
 معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ
 وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في
 الشاهد وانما أطلق عليه لفظ انخلق ولفظ انقطر وهذه الالفاظ تصلح
 لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث
 الذي أدى اليه الرهان عند العلماء في الغائب فاذا استعمال لفظ الحدوث أو
 القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تغد عقائد الجمهور وبخاصة
 الجدلين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للتكلمين من
 أهل ملتنا أعني الاشعرية وذلك انه لما صرحوا أن الله مرید بارادة قدیمة
 وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد
 حادث عن ارادة قدیمة فقلوا ان الارادة القدیمة تعلقت بإيجاد في وقت
 مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل
 المرید الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبتة اليه في وقت إيجاده
 فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به
 في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك
 ارادة حادثة ضرورة أو لا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم
 فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة وذلك انه يقال لهم اذا حضر
 الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا
 بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد
قالوا محالا فان الارادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد اذا اراد
شأ ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه
بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن
أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن
يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة
واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبهة كلها وانما أنارها في الاسلام أهل
الكلام بتصریحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه
سببانه مريد بأرادة حادثة ولا قديمة فلاحق في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر
الشرع فكانوا بمن سعاده ونجاته باتباع الظاهر ولاهم أيضا لحقوا بمرتبة
أهل اليقين فكانوا بمن سعاده في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلية ولا
من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم
مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أسماء يخالفها النطق الباطن منهم
وسبب ذلك العصبية والحمية وقد يكون الاعتقاد لامثال هذه الاقاويل
سببا للاختلاف عن العقول كما نرى يعرض للذين همروا بطريق
الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة
والنشا فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلننسر
الى المسألة الثانية **المسألة الثانية** في بعث الرسل **والنظر في هذه**
المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل والموضع الثاني فيما يبين به ان
هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه
ظاهرا وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس
وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على
المتكلم المريد المالك لأمه عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده
المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الموضع بابطال
الحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا
كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد
وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها

الناس ان رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن
 يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة
 على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا تنقضي بالجمهور بوجهها
 لكن اذا تتبعنا ظهور فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في
 هذه الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا الذي ادعى الرسالة عن الملك
 الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك
 اما يقول الملك لاهل طاعته ان من رأيت عليه علامات المختصة بي فهو
 رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا
 على رسله واذا كان هذا هكذا فلما قلنا ان يقول من أين يظهر ان ظهور
 المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن
 يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس بممكنه ان
 يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها
 صرات كثيرة للقوم الذين يعترف بوسائلهم ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك
 أن ثبوت الرسالة يبنى على مقدمتين احدهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت
 على يديه المعجزة والثانية ان كل من ظهرت بحلي يديه معجزة فهو نبي
 فيقول من ذلك بالضرورة ان هذا نبي فاما المقدمة الثالثة ان هذا المدعي
 الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس
 بعد ان نعلم ان ههنا أدلة لا تظهر على أيدي الخلقين يقطع قطعاً أنها ليست
 تستفاد لابصناعة غريبة من الصانع ولا بمخافة من الخواص وان ما يظهر من
 ذلك ليس بمخلاً وأما المقدمة الثالثة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة
 فهو رسول فأنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم
 تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح
 الا بمن يترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري
 أعني أن الذي تبرهن عنده مثلاً ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما
 بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الأمر هكذا فلما قلنا
 ان يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو
 رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على

الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزا ولا بد ان يكون جزء هذا القول أعدي
 المستدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما
 بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك
 جائزا في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز
 الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان يهزل وان لا يهزل وذلك
 ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء بوجوده مرة
 ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقتضي العقل حيثشذ تضاه كليا وباتا
 على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تتقلب فلو كان الخضم قد
 اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات اظهر ان الرسالة من
 الامور الجائزة الوجود وأما الخضم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز
 الذي يدعيه انما هو جهل بأحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والثناس
 الذين صح منهم امكان وجود الرسل منهم الا ان تقول ان احساس وجود
 الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخلق كما ان وجود الرسول
 من عمر ويدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين
 ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل
 لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب علما وأما واحد المتقابلين من هذا
 الامكان قد خرج الى الوجود فلما هذا الامكان في علما والامر في نفسه
 متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أولم يرسل فليس عندنا
 من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في هروهل أرسل رسولا فيما سلف أو
 لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه
 اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أولم يرسل لم يصح لنا
 الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك علامة
 رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه قد
 أرسل رسولا والى هذا كله فحق سلما ان الرسالة موجودة والمعجز موجود
 فن أين يصح لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم
 ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون
 من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعي صحة هذه

المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل
 أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ
 علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله عن ليس برسول أعني
 بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان
 المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا
 الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية
 أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون
 المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب
 الخارق للمؤثر الذي يرى الجميع انه الا هي ان يدل على وجود الرسالة
 دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء
 فهو غافل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان
 الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من
 الفاضلين الا على يدي رسول وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه
 ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من أفعال
 الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل
 الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طيب فهو هذا أحد مافي هذا
 الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل
 الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق
 الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلائلها لازمة لمن
 يجوز ان المعجز قد يظهر على يدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم
 يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي وأما ما يستطونه لمكان
 هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بقرينة دعوى الرسالة له وأنه لو
 ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه عن ليس برسول لم يظهر فدعوى
 ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى
 من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا
 لما كان لا يظهر من المتنع انها لا تظهر الا على يدي الفاضلين الذين يعنى
 الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز

لكن ما في هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد فيمن يحوز ظهورها على أيدي
 الساحر فان الساحر ليس بغافل فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ولهذا
 رأى بعض الناس أن الاحتفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر
 الخوارق الا على أيدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين ومن هؤلاء
 من أنكروا لمكان هذا المعنى لكرامات وأنت تبين من حال الشارع صلى
 الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الامم الى الايمان
 برسالته وبما جاء به بان قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل
 قلب عين من الاعيان الى عين أخرى وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم
 من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير ان يتحدى
 بها وقد يدعى على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
 الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله
 تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وأما الذى دعا به
 الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل انن اجتمعت
 الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
 لبعض ظهيرا وقال فأتوا بعنبر سور مثله مغتربات واذا كان الامر هكذا
 فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه
 فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين ولكن من أين
 يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت
 ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها
 مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان رأى منهم ان
 المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن
 من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع
 الكلام المصنوع قل انما صار معجزا بالصرف أعنى يمنع الناس عن ان يأتوا
 بمثله لا بكونه في الطور العالى من الفصاحة انما شأنه ان يكون هكذا
 فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالاكل والاكثر فهو من
 جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون
 الخارق ان يكون مخالفا للجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفى في ذلك

ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كله
 كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن
 دلالة على صدق نبوته عليه السلام يثبني عندنا على اصلين قد نبهه عليهما
 الكتاب أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم
 بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى
 من الله لا يتعلم انسانى وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكروا
 وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص
 المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس
 الا من لا يعبد بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس بوحى
 اليهم بان يهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم
 وينتهي بهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل
 الثاني ان كل من وجد منه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من
 الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مستكبر فيه في الفطر الانسانية
 فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو البراء وان من وجد منه
 البراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم
 السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو
 نبي فلما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى انا
 أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده الى قوله وكلام الله موسى
 تكليمنا وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وأما الاصل الثاني وهو ان
 محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع
 للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل
 فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم تورا مبينا يعنى
 القرآن وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم
 وقال تعالى لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك
 وما أنزل من قبلك وقال لئن امكن الله يشهد بما أنزل اليك انزل به لعل
 يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا
 صنفا من الناس يصنعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من أين يعلم الاصل

الثاني وهو ان ماتضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله
 قيل أما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد
 بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا
 وبما يأمرون به من الافعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه
 المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا في
 المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحى من
 الله وهو المسمى نبوة وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل
 انقلاب البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمّاة
 نبوة وإنما يدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وأما اذا أتت مفردة فليس
 يدل على ذلك ولذلك ليس يدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم
 لان الصنف الاخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا
 لهم فعلى هذا ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعنى ان
 المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير
 ذلك من الافعال فشاهد لها وموقوفه تبين لك ان هذا الصنف من الناس
 موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم اليها نقل
 تواريخ نقل اليها وجود الحكماء والحكماء وغير ذلك من اصناف الناس
 فان قيل فن أين يدل القرآن على انه خالق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل
 دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل
 عليها كما يدل الابراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب قلنا يوتف
 على ذلك من وجوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل
 ليست مما يمكن ان يكتب بتعلم بل بوحى والثاني ماتضمن من الاعلام
 بالغيوب ولثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر
 ورويه أعنى انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب
 سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بالعرب أو من تكلم
 بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه
 الاول فان قيل فن أين يعرف ان الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي
 بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقات فيه انه كلام الله قلنا يوتف

على هذا من طرق احداها ان معرفة وضع الشرائع ليس قتال الا بعد المعرفة
 بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الارادية التي يتوصل
 بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وأما الامور التي تغرق عن السعادة
 وتورث الشقاء الاخرى وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية
 والشقاء الانساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة
 اخراوية وشقاء اخراوى أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء
 فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاعذية ليست تكون
 سببا لصحة بأى مقدار استعملت وفي أى وقت استعملت بل بمقدار مخصوص
 وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع
 وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبينه بالوحى أفضل وأيضا
 فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج
 الى هذا كله واضح الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من
 هذه المعرفة وأى الطرق هي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف
 وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك
 على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام
 بأحوال العباد وما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أن ما يمكن علم
 ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى
 منها على هذا قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
 لا يأتون بمثله الآية ويتأكد هذا المعنى بل يشير الى حد القطع واليقين
 التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية يدوية
 لم يمارس العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا النصوص عن الموجودات
 على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كانت الحكمة فيهم في
 الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله
 من كتاب ولا تحط به بميثاقك اذا لارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على
 عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتبه فقال تعالى هو
 الذي بعث في الامم رسولا منهم الآية وقال الذين يتبعون الرسول النبي
 الاى الآية وقد توقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو متايسة هذه

الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به انبياء ما عدا
 هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرّر الامر في ذلك من
 الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا
 تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المقيدة للعلم والعمل المقيدين
 للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى
 سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب وارادة في شرائع
 استأهلت ان يقال انها كلام الله لغرابتها وتخرجها عن جنس كلام البشر
 ومقارنته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو
 القرآن هو أولي بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة وأنت فليلوح لك هذا جدا
 ان كنت وقعت على الكتب أعني التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان
 تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا لقبين فضل شريعة على شريعة وتفضل
 الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود
 والنصارى وتفضل للتعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة
 ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك
 ولهذا قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو أدركني
 موسى ما وسعني الا ما تابعني وصديق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي في
 الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مستعدة للجميع
 كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا أيها الناس
 اني رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه
 يسميه أن يكون الامر في الشرائع كالامر في الاغذية وذلك انه كما ان من
 الاغذية أعذية ثلاثم الناس أو الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا
 المسمى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم
 وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما كان هذا كله انما فضل فيه
 صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم في الوحي الذي استحق النسي اسم
 النبوة قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي

من الانبياء الا وقد أوتى من الايات على مثله أمن جميع البشر وأما
 كان الذي أوتيته وحيا وانى لارجو ان أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة
 واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته
 صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى
 عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوة عيسى وبراء الاكمة والابرس فان
 تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند
 الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من
 أفعال الصفة التي بها سمى النبي نبيا ولما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي
 مثل دلالة البراء على القلب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعىا الطب فقال
 أحدهما الدليل على انى طيب انى أسير على الماء وأبرئ هذه المرضى
 لكن تصديقا بوجود الطب للذى أبرئ المرضى ببرهان وتصديقا بوجود
 الطب للذى منى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والآخرى ووجه
 الظن الذى يعرض للجمهور في ذلك ان من قدر على الشئ على الماء الذى
 ليس من صنع البشر فهو آخرى ان يقدر على البراء الذى هو من صنع
 البشر وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال
 الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحى ومن
 هذه الصفة هو مايقع في النفس ان من أقدره الله على هذا الفعل الغريب
 وخاصة به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه مايدعيه من انه قد آثره الله
 بوحيه وبأجله متى وضع ان الرسل موجودون وان الأفعال الخارقة لا توجد
 الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذى
 لا يناسب الصفة التي بها سمى النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع
 من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز
 المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات
 التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا
 تؤمل وجد انه اعتمد المعجز الأهل والمناسب لا المعجز البراني وهذا

الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿ المسألة الثالثة في القضاء والقدر ﴾

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤمل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول اما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله أما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فنه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شيء عنده بمقدار وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى وأما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الامور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى أريو بقرهم بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات وقوله انا ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما نعبد فهديناهم فاستجبوا العني على الهدى وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى أولا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثلها فانه ان هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال في هذه النازلة بعينها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما أصابكم من حسنة فمن الله وما أصابكم من سيئة فمن نفسك وقوله قل كل من عند الله وكذلك تلقى الاحاديث في هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وقوله عليه السلام خلقت هؤلاء لجنه وباعمال أهل الجنة يعملون وخلق هؤلاء للنار وباعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه وان الايمان سببه جملة الانسان والثاني يدل على ان العصية والكفر هما مخلوقان

لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افرق المسلمون في هذا المعنى الى فريقين
 فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان
 هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت تقيض هذا
 وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية وأما الاشعرية فانهم
 راموا ان يأتوا يقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب
 به والمكتسب مخاوقن لله تعالى وهذا لامعنى له فانه اذا كان الاكتساب
 والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا هو
 أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر
 سوى الجمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك انه اذا فرضنا
 ان الانسان موجد لافعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس
 تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا
 وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضا غير
 مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لا وسط بين الجبر
 والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب
 لا يطاق واذا كلف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف
 الجاد لان الجاد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق
 استطاعة ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف
 كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية ان للانسان اكتسابا
 لافعاله واستطاعة على العقل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن
 من غير الجهة التي منعتها المعتزلة وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف
 ما لا يطاق هربا من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا في
 العقل وخالفهم المتأخرون منهم وأيضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب
 كان الامر بالاهية كما يتوقع من الشرور لامعنى له وكذلك الامر باجتلاب
 الخسرات فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها ان نحتلب الخسرات
 كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع وكذلك
 تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع الضرر كصناعة الحرب

واللاحه والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المستوع نفسه وفي الحقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد النسخ ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى تقدر بها ان نكتسب اشياء هي اعداد لكن لما كان اكتساب تلك الاشياء ليس يتم لنا الا بموافقات الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامر من جميعا واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة البناء أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها أو عاتقة عنها فقط بل وهي السبب في ان نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لنا عن الامور التي من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من خارج اشتهيته بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا امر مهرب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تتخل في ذلك بحسب ما قدرها بارأها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام

المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء
والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو القدر المحفوظ وعلم الله تعالى
بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه
الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده
وعلى الحقيقة كما قل تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود
الموجود في المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو
الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان
يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما
والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من
أوقات جميع الزمان فبما من أحاط اختراعا وعلم بجميع أسباب جميع
الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في قوله تعالى وعنده مفاتيح
الغيب لا يعلمها الا هو الآية وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك
كيف لنا انكساب وكيف جميع مكسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا
الجمع هو الذي قصد الشرح بتلك الآيات العامة والاحاديث التي يظن
بها التعارض وهي اذا خصت عموماتها بهذا المعنى انتهى في عنها التعارض
وبهذا أيضا تحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة
العقلية أعني ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامر
جميعا أعني ارادتنا وبالاسباب التي من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد
من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن
يوافق الشرح فيه العقل لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا أسبابا فاعلة
لمسيبات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه
صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول
هو أحد أمرين إما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الاسباب
التي يضرها ليست تسمى فاعلة الا مجازا اذ كان وجودها انما هو به وهو

لذى صيرها موجودة أسبابا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلم
 يحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها
 كذلك يحفظها هو فى نفسها ولولا الحفظ الالهى لها لما وجدت زمانا
 اشارا اليه اعنى لما وجدت فى اقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وأبو حامد
 يقول ان مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل
 والفعل مثل من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب اعنى ان يقول ان
 القلم كاتب وان الانسان كاتب أى كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم
 عليهما اعنى انهما معنيان لا يشتركان الا فى اللفظ فقط وهما فى أنفسهما
 فى غاية التباين كذلك الامر فى اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك
 وإذا أطلق على سائر الاسباب ونحن نقول ان فى هذا التمثيل تسامحا وانما كان
 يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له بتأدام
 قلنا ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على
 ما سنبينه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التى تقرر
 بها أسبابها التى جرت العادة ان يقال انها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم
 من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع أما
 الحس والعقل فانه يوجب ان ههنا أشياء تمولد عنها أشياء وان النظام الجارى
 فى الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما بمركب الله فيها من
 الطبائع والنفوس والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج
 وأشهر هذه هى حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار
 والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب
 الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا وجودا ماههنا محفوظا بها حتى
 انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على غير قدره أو فى
 غير السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض
 وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ماههنا ان
 تتأثر عن تلك وذلك طاهر جدا فى الشمس والقمر أعنى تأثيرها فيما ههنا

وذلك بين في المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة في الاجسام المحسوسة
 واكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل
 في جميع الحيوان بأسره وايضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله
 في اجسامنا من التعدي والاحساس لمطلت اجسامنا كما تحسد جالينوس
 وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام
 الحيوان مدبرة لها لما أمكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد
 ايجادها ونحن نقول انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات والقوى
 السارية في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما أمكن ان تسبق
 أصلا ولا مازفة عين فسيحان الطيف لطيرة وقد نبه الله تعالى على ذلك في
 غيرنا آية من كتابه فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله
 تعالى قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الا آية
 وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من
 فضله وقوله تعالى وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه وقوله
 وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من
 الايات التي في هذا المعنى ولولم يمكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان
 وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها وأما
 الجواب الثاني فانا نقول ان الموجودات الحادثة منها ماهي جواهر واعيان
 ومنها ماهي حركات وضوء وبرودة وبالجملة أعراض وأما الجواهر والاعيان
 فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يفترون بها من الاسباب
 فانما يؤثر في أعراض تلك الاعيان لافي جواهرها مثال ذلك ان المعنى انما
 يغيد من المرأة أودم العظم حرارة فقط وأما خلقة الجنتين ونفسه التي هي
 الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الارض
 تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب وأما المعطى لخالقة السنبلة فهو الله تبارك
 وتعالى فاذا على هذا لخالق الله الا الله تعالى ٧ اذ كانت الخسوفات في
 الحقيقة هي الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يا أيها الناس ضرب

مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا
 له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب
 وهذا هو الذي رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال اما
 احسي واميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه
 الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتمر بالشمس من المشرق فأت بها من
 المغرب وبالمجلة فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك
 تعارض لافي السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان اسم الخالق لا يشركه فيه
 المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخرج للجواهر
 ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغي ان تعلم ان من جحد كون
 الاسباب مؤثرة باذن الله في مسياتها انه قد ابطال الحكمة وأبطل العلم
 وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب
 الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس
 والقول بتفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب قاعل في
 الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبيل الحكم بالشاهد
 فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بان كل فعل
 له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل
 الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بنة في الشاهد اذ من وجود
 الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر
 عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ما سواه فليس فاعلا الا
 باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب
 وان من قال يأخذ الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالعقولة والجبرية
 وأما المتوسط الذي نروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده
 فليس له وجود أصلا اذ لا يجمعون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق
 الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه
 لا معنى لاعتراقهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا

لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فمن مضطرون فقد
 استوت حركة الرعدة والحركة التي يسمونها كسبية في العنق ولم يكن هنالك
 فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكماً في النوات
 وهذا كله بين في نفسه فانظر الى ما بقى علينا من المسائل التي وعدناها
 في المسألة الرابعة في الجور والعدل وقد ذهب الاشعرية في العدل والجور
 في حق الله سبحانه الى رأى غريب جدا في العقل والشرع أعني انها
 صرحت من ذلك بمعنى لم يصحح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا
 ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف
 بالعدل والجور لكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة قتي فعمل
 الانسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور
 فهو جائر قالوا وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس
 يوجد في حقه قبل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتموا انه
 ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وهذا في غاية
 الشناعة بانه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر
 فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس
 في نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بموجب
 اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بتفصيله لكان عدلا وهذا
 خلاف المسموع والمعقول أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه
 بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة
 وأولو العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم
 الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون فان قيل فما تقول في الاضلال
 للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يضل
 ويهدي مثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ومثل قوله
 ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل
 على ظاهرها وذلك أي ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات

التي نفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده
 الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل
 ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه
 وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى
 فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها وقوله اذ أخذ
 ربك من بنى آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل
 مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما
 على نحو ما يوجب العقل فنقول أما قوله تعالى يضل من يشاء ويهتدي من
 يشاء فهي المشبهة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات
 خلق خالون أعني مهيتين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكفهم من
 الاسباب المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس
 هداها معنا لو شاء ان لا يخلق خلقا مهيتين أن تعرض لهم الضلال اما من
 قبل طباعهم واما من قبل الاسباب التي من خارج أو من قبل الامرين
 كليهما لفعل ولكون خلفية الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض
 الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال
 مثل قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين
 ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة
 الملعونة في القرآن ومثل قوله في أثر تغديده ملائكة النار كذلك يضل الله
 من يشاء ويهدي من يشاء أي أنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه
 الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للايدان الدنيئة أن تكون الاغذية النافعة
 مضرة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم
 مهيتين للضلال وهذا هو غاية الجوز قبل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك
 وان الجوز كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان
 والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا
 بطباعهم وكذلك الاسباب القريبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون

ليعرض الناس مضلة وإن كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه
الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في
الأقل والخير في الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل وإما ان يخلق
هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل ومعالموم بنفسه أن
وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لمكان
وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة
حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل في الارض خليفة
يعني بني آدم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بمحمديك الى قوله اني أعلم ما لا تعلمون يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو انه اذا
كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير اغلب عليه أن
الحكمة تقتضي ايجاده لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه
الاضلال مع العدل ونفي الظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد
عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى
أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم
أكثر من ذلك إمكان التركيب وهذه هي حاب الانسان فان قبل فاما الحكمة
في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الامر فيها الى
التأويل وأنت تفتي التأويل في كل مكان قلنا أن تفهيم الامر على ما هو عليه
الجهلور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا
بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شيء الخير والشر لمكان
ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين الها خالقا للخير والها
خالقا للشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولما كان الاضلال شرا وكان
لاخالق له سواء وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس
ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير
وطالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقترب به من الخير على هذا خلقه
للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات

التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن
تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بينهما يعرض عنهما من الفساد الذي
هو الشر وبينهما يعرض عنهما من الوجود الذي هو الخير كان وجودها
أفضل من عدمها فكان خيرا وأما قوله تعالى لا يشئ عملهم وهم يسألون
فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لان من هذا
شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى
ذلك الفعل اما حاجة ضرورية واما أن يكون به تاما والبارئ سبحانه يتزه
عن هذا المعنى فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه لو لم يعدل لم
يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك
العدل بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل فلذا فهم هذا المعنى
هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان لكن
ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الاعمال كلها
تكون في حقه لاعدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون فان هذا ابطال لما
يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولكن القدم شعروا بعسنى ووقعوا
دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلا بطل ما يعقل من ان هذا
أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي في نفسها جور وشر واذا فرضنا
أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته
سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل قلنا وجوده هو من أجل الذي يعدل
فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدم من التأويل
ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين يجب عليهم هذه المعرفة
هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر
بالمعارضات التي في تلك العمومات فن لم يشعر بذلك فعرضه اعتقاد تلك
العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا سببا آخر وهو
انه ليس يميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على
المستحيل فالوقيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه عما هو عندهم ممكن أعني
في ظنهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتحيلوا من ذلك نقضا في البارئ

سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شرقي معنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا خلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل اتفق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ونسرد إلى المسألة الخامسة

المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله بسم الله الرحمن الرحيم والمعاد عما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للأئسان سعادتين أخراوية ودنياوية وأبني ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو غرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك وقد نسه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطالبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير آية من كتابه الجسيم إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون وقال أيحسب الإنسان أن يترك

سدى وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يعنى الجنس من الموجدات
الذى تعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق
والى لأعبد الذى فطرني واليه ترجعون واذا ظهر ان الانسان خلق من
أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا ان هذه الافعال يجب أن تكون خاصة
لانا نرى ان واحدا من الموجدات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد
فيه لافى غيره أعنى الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية
الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة
ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء على وجزء على وجب ان يكون
المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل
العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التى تكسب النفس هاتين
الفضيلتين هى الخيرات والحسنات التى تعرفها هى الشرور والمسيات ولما
كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها
ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل
وعرفت بالقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى
السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية مالا يد لجميع الناس من معرفته
وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجدات الشريفة
ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر التى تكون به النفوس
فاضلة بالفضائل العلمية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويت قيست
بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة
الشرائع ولما كان الوحى قد أتد فى الشرائع كلها بان النفس باقية وإقامت
البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعمر
من الشهوات الجسمية فان كانت زكية تضاعف ذكائها بتعمرها من
الشهوات الجسمية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لانا تتأذى
بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من الترية عند مفارقتها
المسكن لانا ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن والى هذا المقام
الاشارة بقوله ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان

كنت لمن الساعرين اتفتحت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وبمهورها
 السعادة الاخيرة والشفاء الاخير ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد
 مثال وكان مقدار ما يدركه بالوحى منها يختلف في حق نبي لتفاوتهم في هذا
 المعنى أعنى في الوحى اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تصحكون
 لانفس السعداء بعد الموت ولا نفس الاشقياء فيها مالم يمثل ما يكون هنالك
 النفوس الزكية من اللذة والشقية من الازى بامور شاهدة وصرحوا بان
 ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور
 المشاهدة أعنى انها مثل اللذات المدركة ههنا بعد ان ثقي عنها ما يقترن بها
 من الازى ومثلوا الازى الذى يكون هنالك بالازى الذى يكون ههنا بعد ان
 نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه اما لان اصحاب هذه الشرائع
 ادركوا من هذه الاحوال بالوحى مالم يدركها أولئك الذين مشاوا بالوجود
 الروحاني واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور
 والجمهور اليها وعنها أشد تحركًا فأخبروا ان الله تعالى بعبد النفوس
 السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيمًا وهو مثلا
 الجنة وأنه تعالى بعبد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله
 بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي
 الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة
 التصديق للجميع في امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه
 الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب
 قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه أعنى على خروجها
 لوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم
 والاكثر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلا ونبي خلقه الآية فان الحجة
 في هذه الآيات هي من قياس العودة الى البداءة وهما متساويات وفي هذه
 الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي
 بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم من الشجر

الأخضر نارا والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة
 من برد وريش فعوندت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج
 المضد من الضد ويخلق منه **ك**ما يخلق الشبيه من الشبيه وأما
 قياس امكان وجود الاقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في
 الآية أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق
 مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فهذه الايات تضمنت دليلين على
 البعث وابطال بجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقض الايات الواردة
 في الكتاب العزيز لهذه الأدلة اطال القول وهي كلها من الجنس
 الذي وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان لافقوس من بعد
 الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء أو يختلفون في تمثيل نسله
 الاحوال وتفهم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في
 شريعتنا هذه أتم افعالها لاكثر الناس وأكثر تحريكها لافقوسهم الى
 ما هنالك والاكثر هم المقصود الاول بالنرائع وأما التمثيل الروحاني
 فيسببه أن يكون أقل تحريكاً لافقوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور
 أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يسببه
 أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً الى ما هنالك من الروحاني
 والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المهادلين من الناس وعصم
 الاقل ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء
 في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود
 هو بعينه هذا الوجود الذي هو من النعيم واللذة أعنى أنهم
 رأوا أنه واحد بالانس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدرام والانعطاف
 أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود الممثل
 بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء
 حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة

رأيت أنه جسماني لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الموجودة ههنا
 بخالفة هذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضا
 عجز من الشرع ويشبه ابن عباس أنه يكون عن يرى هذا الرأي
 لأنه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الاخرة الا الاسماء
 ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك ان امكان هذا
 الرأي يبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع أحدهما ان النفس
 باقية والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر الحال
 الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انه يظهر ان مواد
 الاجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنقلة من جسم الى جسم وأعلى
 ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال
 هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل لان مادتها هي واحدة
 مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك
 التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه حين
 ولد منه انسان آخر وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه
 الحال والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه
 نظره فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضي الى ابطال الاصل بجملة وهو
 انكار الوجود بجملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير
 صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معاوما للناس بالاشرائع
 والعقول فهذا كله يبنى على بقاء النفس فان قيل فهل في الشرع
 دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود في
 الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها
 والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى
 فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس
 لا بتغير آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم

لقساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها
 قلما كانت تعود عليها علما ان هذا التعطل لا يعرض لها لآخر لحقها
 في جورها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم
 اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن
 يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو وجد
 عننا كعين الساب لا يصير كما يصير الشاب فهذا طارئا ان نشبه في
 الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد
 بقي علينا مما وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة
 وما لا يجوز وما جاز منه فان يجوز ويختص به القول في هذا الكتاب
 فنقول ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك
 انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما
 الى أربعة أصناف فالصنف الاول الغير منقسم هو ان يكون
 المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف
 الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى
 الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم
 أربعة أقسام أولها ان يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم
 وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع
 جمة وليس يمكن ان قبلها الا المفطر الفاتقة ولا يعلم ان المثال الذي
 صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفنا
 والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامران
 جميعا أعنى كون ما صرح به انه مثال ولماذا هو مثال والثالث
 أن يكون يعلم يعلم بعلم قريب انه مثال لثقي ويعلم لماذا هو مثال
 يعلم بعينه والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو
 مثال ويعلم يعلم بعينه انه مثال قلما الصنف الاول من الصنفين

الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من التمثيل
 وهو البعيد في الامرين جميعا فتأويله خاص في الراسخين في العلم
 ولا يجوز التصريح به لتدبير الراسخين وأما المبال لهذا وهو القريب
 في الامرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما
 الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف
 لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أنهم لم يجهدوا عما أتى
 فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام
 الحجر الاسود يحين الله في الارض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم
 بنفسه أو يعلم قريب انه مثال ويعلم يعلم بعينه لماذا هو مثال
 فان الواجب في هذا لا يتأوله الا المتواضع والعلماء ويقال للذين
 شعروا انه مثال ولم يكتفوا من أهل العلم لماذا هو مثال اما انه
 من التشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون وأما ان يتقل التمثيل فيه
 لهم الى ما هو اقرب من معارفهم انه مثال وهذا كانه أول من
 جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك والقانون في هذا النظر
 هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا
 الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي
 يسميه أبو حامد الذاتي والحسي وخطيالي والعقل والشبهى فإذا
 وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الاربع هي أقنع عند
 الصنف الذي استحال عندهم ان يكون الذي عني به هو الوجود
 الذاتي أعني الذي هو خارج فيزل لهم هذا التمثيل على ذلك
 الوجود الاغلب على طنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل
 قوله عليه السلام ما من نبي لم أره الا وقد رأيت في مقامي هذا
 حتى الجنة والدار وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة
 ومنبري على حوضي وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب

الكتاب فان هذا كله تترك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا
 هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان ينزل للصنف الذين
 شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شيئا
 فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا
 الوجه ساغ في الشريعة وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع
 فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر في ذلك مثل أن يكون
 الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا
 ولماذا هو مثال فيكون هناك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال
 وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة
 ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة
 عرض فيها هذا الامر للتكلمين أعني الاشعرية والمعتزلة وأما
 الصنف الرابع وهو المتقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا
 معاولا بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لماذا
 هو مثال ففي تأويل هذا أيضا نظر أعني عند الصنف الذين
 يدركون انه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انه مثال الا
 بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل
 أن يقال أن الاحتفظ بالشرح أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء
 الامور التي ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاولى
 ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك
 الشيء وتلك الممثل به الا ان هذين الصنفين متى أبج التأويل
 فهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة
 وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولن
 سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة
 من لم تميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين

يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق
متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بقصد الشرع وتعد
عليه وانت فقد وقت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل
التأويل وبودنا ان يتفق لنا هذا الغرض في جميع التأويل
الاربعة أعني ان تتكلم فيها بما ينبغي ان يؤول أو لا يؤول وان
أول فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الاثني في القرآن
والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض
الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانا رأينا
أهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب أو الكفيل
بالتواب بئنه ورحمته

بسم الله تعالى وعونه وحسن توفيقه تم طبع كتاب فلسفة القاضي أحمد

ابن رشد الاندلسي رحمه الله تعالى ونفعنا به بالطبعة الحميدية

المضرية على ذمة صاحبها المنوكل على مولاه محمود

البيطار الحلبي بلغه الله مناه وذلك في شهر

ربيع الاول سنة ١٣١٩ هجرية

على صاحبها أفضل الصلاة

وأزكى التحية

آمين

مَطْبُوعَاتُ جَيْدِ

تطلب من صاحب المكتبة المفيدة والمطبعة الحميدية المصرية
﴿ محمود البيطار الحلبي بمصر ﴾
(وترسل الى الجهات لمن يرسل عنها مع اجرة البريد)

(كتاب البيان والتميز) تأليف امام اللغة والادب وخطيب محراب البلاغة
في أيام العرب العالم الكبير والفاضل الشهير صاحب التأليف المفيدة
والتصانيف الفريدة الامام أبي عثمان عمرو بن بحر الشهير المعروف بالجاحظ
وهو كتاب في جزأين قد بلغ من طبقات البلاغة أعلاما وأغلاها ومن اللغة
أناصها وأدناها اذ قد جمع من غرر الاحاديث وعيون الخطب والفقر
المستحسنة مع التوسع في ذكر مذهب الشعوبية من حيث طعنهم على
خطباء العرب وقد رد مذهبهم ودحض حججهم وطلما ناقت الى طبع هذا
الكتاب نفوس الاذكياء الاخيار فهو أنفاس طيبس في اقتنائه الدرهم
والدينار وثمنه عشرة قروش صاغ وانه لمن زهيد في جانب هذا المؤلف
المفيد

(كتاب صلوات الحبيب الجليل على الحبيب الخليل) تأليف العالم العامل
الفرداني الشيخ عطية الشيتاني وهو كتاب جليل جمع فيه قصائد في مدح
النبي صلى الله عليه وسلم واستغفارات وصيغ صلوات على النبي صلى الله عليه
وسلم مضمنا فيها نسبه عليه الصلاة والسلام والاستغفار والتسبيح والتحميد
والتلهيل والتكبير والحقوقه والعقائد التوحيدية وأسماء الله الحسنى

وخصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم والثناء عليه وشمائله وأحاديثه وآياته
الكبرى وأذكار الصباح والمساء ومن تجب معرفتهم من الملائكة ومن
تجب معرفتهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفيه اختلاف في قبوتهم
والترضى عن العشرة الكرام وعن عبي المصطفى صلى الله عليه وسلم
والمهاجرين وخلاف ذلك وغنه قرش صاغ

(كتاب المراسيل) للشيخ الامام أبي داود سليمان بن أشعث السجستاني
المحدث الشهير وغنه قرش صاغ

(كتاب المختار في كشف الاسرار) تأليف العلامة زين الدين عبد الرحيم
ابن عمر النمشي المعروف بالجوري

وهو كتاب جمع فيه كشف أسرار الذين يدعون النبوة والذين يدعون
المشيخة والوعاظ والزهاد وأخبار اليهود وبني ساسان والذين يمشون بالنملة
السليمانية وأصحاب السلاح وأهل الكاف وهي الكيمياء والعطارين وأصحاب
الميم وهم المطالبية وأصحاب الطريقتين والمتجملين والعزيمين وأطباء الطريقتين
والذين يخرجون الدود من الضرس وأصحاب الحديد من الكهالين والذين
يصبغون الخيل والدواب والذين يصبغون بني آدم والذين يلعبون بالنار والذين
يعملون الطعام والذين يمشون بالعلقات وأسرار الكتاب أصحاب الشروط
والمشعبين والجوهرية والصيارف وزغالهم والذين يدبون على المردان
وأرباب الصنائع والاصوص والهمجامين وكشف أسرار النساء وما لهم من
الدهاء والمكر وتله الحياة

ويليه (كتاب السحر الحلال) في الالعب السيمائية وبعض فوائده صناعية
مجربة وغنه قرش صاغ

(كتاب المستاع من الزاد) في مناقك الحج تأليف الشيخ عبيد الرحمن بن
محمد حماد الدين العمادي الحنفي غنه قرش ونصف عمله صاغ

